

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_228878

UNIVERSAL
LIBRARY

گفتار

یا هو

بسم الله الرحمن الرحيم

تستعین

گوهر مرادی که غواص فکرت را از دریای حیرت در کف اندیش لایق در روانه مقصودی که جوهری
طبیعت در رشته حسرت گوشه بساط ارایه قرار گرفتن اعتراف نمودن است بجز از شکر و انجته
که زبان شکر گذار و شکر گذاران از جمله الاء اوست و توفیق شکر گذاری نعمتی از نعمتهای بهشتها
او فیاض علی الاطلاق که بسط عصر وجود مائه از مواند احسان اوست و جواهر عقول و نفوس
بر پیشگاه بساط بسط امکان بر هیچیده دست امتنان او یگانه که در حقان ابد عشر دانه هستی
بی شیار نیستی با بیاری رحمت پرور در کائنات اختر اعش صغیر ساده هیولی را اهار قبول ذاتی
بمهره امکان استعدادی همیای نگارش ارقام صور کاینات کردصانعی که صیقل صنیشن ایند
افرا کرد در بد فطرت از منک کیفیات متضاده پرداخت و مراتق اراج اضداد امر بعد از انصاف
استدلال مزاج جلوه گاه صور موالید ثلث ساخت قادری که بمحض اختیار ذاتی ازلی در فیض
بهمنتهای ابدی پروری عالمیان کشتا و کلید خزان خود در قبول مراتب مختلفه وجود در کف
اختلاف استعدادها ظاهر صدق در این دریا بقدر حوصله استن در کشت و نظرف هر
استعدادی ازین شرحیم بمقدار کجایش پر شد کرد در سبوی بزرگ ثواب برایش از گوزنه کوچک
کنجد و اطراف اعلا و ادای بوصل سید با از طریق سفلی بیشتر رسد دریا را مقصودی باشد
نه سید را با تقصیری نیست که اسیر به بکون در زیر ناودان محروم چون نماند و گوزنه شکسته نکند
اب چه گونه تواند فیض را به یکس بیشتر از دیگری نیست لطفش به یکس از دیگری کمتر از یک سبزه
و خا از یک جوینا است و رنگ لاله و داغ از یک نورهها است که یک یک بصد رنگ است و کاه
صد کل یک رنگ پر است با کرا قابلیت ماده است مانند امانت از کیست اگر از اخلا استعداد

شهادت
بر من و خوار
زمان شکاف بری
دراعتلا کونست خود
دراعتلا کونست خود
اول زمانه است
والسلام

المتران هک کف مد
الظل و لونا الحمد کشتا
تم جعلنا الشمس علیه
ولیدا
افتاب ابدیل انقا

مؤلف است توان گفت که مولفی در باب خونی و عاندی نباشد چنانچه پیشتر است بر مسائل
 و مطالب مهمه که قره العین عرفا و محققین و خلاصه افکار متقدمین متأخرین است بتقدیری که مبتدیان
 از اقره طرق بطلب ثناء و تحقیق که متوسطان از اوادی حیرت نهان و انتقاد که منتقدین از آنرا نقد
 معقولانست غیر مغشوش باد و هام و خیالات شدت و اندیشه شد و بوضوح بیست اتفاق تا لایف
 کتابی چنین نبوی مکرر از انضای عهدیه و اختراهایون اعلی حضرت پادشاه مجاهد سپهر بارگاه انجم
 سبک لشکر برای رعیت پرور فرمان روای هفت کشور قره ناصیه جبهه داری قره باهره سلطنت
 و کامکاری نور دیده مصطفوی مروریست بر تصوی خلاصه و دستاویز و مسند ولایت
 صاحب راجه صفوة نتیجه جوهر فتوی جمع فرزانی مظهر مراد کی محمد قوانین عدل انصاف کند دنیا
 و اعتساب ابروی دولت و بهمان گذار ملت مناط ملک شجاعت مرکز مدار سخاوت پادشاهی که جهان پایدار
 انراستواری عهدش باید باشد و عالم را اعتبار از محکم بنیان و لکن اعتبار باید که صاحب قرانی که قرآن از
 مقارنه عهد و شرف گیرد و اختر از موافقت طالعش سعوی پذیرد و صاحب شوکی که شوکت از موافقت
 شان او شوکوه دیگر است و دولت از صاحب شوکیش بر افتاب سایه کسرت ظفری که ظفر انکر سبک است
 اوست منصفی که نصرت از اطرافان حضرت از ذره بدرستی او اقبال برترش است تا اقبال معاذ الله
 انرا در منی و محتاج بال و بر خفا سازد و شکر معدلش که اضافه از ذکر و نظم ظالم از ظهور بد
 تواند آمد و صفی که متش با مکر خیر بیان ناطقه و ضعف قوه اندیشه بعد تواند گرفت و شکر
 شهنش جوان سال جوانی که باشد بیک سر نیز تحت چمن پیری عیش کامرانی شد صاحب قران
 ثانی جانش قبل که کجکلاهان رفینش با پادشاهان بهار معدل انواری جانی که مکر متر روزگار
 غیا مویکش بر روزگار ان تواند شد بهانوی بهاران فروغ افتاب هفت و مرآت شوکوهش که
 جابر اسمان تنک بی شباهت نکلف توان گفت که بر هیولای سلطنت چنین صوفی فایض گشته و یک
 جهان دایره باین تمامیت ترکیبی روی نداده و بر عناصر پادشاهی هر که مزاجی باین اعتدالی تعلق نکر
 و ماده قابلیت عالم گیری هرگز مستعد چنین فعلیت نبوده و هو الملک العادل و السلطان الباق
 الخاقان القاهر القادر و النصر المایه البطش الشدید و اللطف الغتیدین کان له قلب و العالی
 و هو شهید ملک الملوک القاهره و سلطا السلاطین الجباره مالدن قاب الايام و اخذ امة العالم
 السلطان ابن السلطان الخاقان بن الخاقان ابو المظفر ابو النصر ابو الفتح الشاه عباس الثاني الصفوی
 الموسوی المحسینی المرتضوی المصطفوی خلا الله تعمه و بلکه و سلطانه و ادام علی العالمین فیض بیه
 و احسان و شمل بظهور شات اموالا نام و نظم بجمع تفرق احوال الايام و بلکه النصر علی الملوک العصر من الظا

شد و این جوهر که انسا بدان محض است محسوس نیست یا غرض کیفیات بلکه معقولات است بخاطر انا و در عرف
 شرع از ان بروح و در عرف حکمت بنفس ناطقه تعبیر نمایند مقتضای این است که در اثبات تجرد این جوهر نسبت
 چه باین جوهر و شرعاً موضوع دیگر خواهد بود بلکه مقتضای اثبات سبب است و سبب این جوهر محسوس و اثر محض
 باین جوهر که هیچ یک از جوهر محسوس یا او در این شریک نیست بر دو نوع است یکی عدم معقولات و مفهومات
 کلیه که بدان وسیله ویران شدن است و حاصلش و دیگری عمل خیر ناشی از ادا و عطفی محض که مبرا از اثبات
 شهود و غضب و سایر اغراض فانی تواند بود و بدین جهت ویران شدن الهی که مسبب بر قربت محض و اخلاص بود
 باشد میسر تواند بود باین جهت که انسا از دو نوع از ادراک بود یکی ادراک حسی که محتاج بالنی و آلات
 بدن چون دیدن و شنیدن و بوئیدن و مزه کردن و این قسم ادراک را احکامات و ادراک ویرا حواس گویند
 و خیال و وهم نیز از این نوع باشد چه خیال تعلق بیک جز بصورت های محسوس و وهم اگر چه بقلوب هم تعلق دارد اما
 بمعانی جزئی است که در محسوسات یافت شود و تفصیل این مدارک در موضوع دیگر خواهد آمد انشا تعریف نوع
 ادراک کلی که از ان عقل و منطق نیز گویند بنفس ناطقه در این نوع ادراک محتاج بالنی نباشد بلکه این ادراک
 ویرا بدانست که حاصلش از این جهت بنفس ناطقه را عقل نیز گویند این قسم ادراک تعلق جز به ذات مجرد
 و مفهومات کلیه نمیکرد و بسبب نفس ادراک باین دو نوع متباین اراده انسان نیز منقسم شود و اراده
 عقلی که ناشی از عقل شود و اراده غیر عقلی که ناشی از احساس یا توهم یا تخیل باشد و هر فعلی و عملی که شهود
 و غضب فانی در ان حاصل شود اراده ان عقلی محض باشد و مرضات الهی هم باینچنین باشد و تواند بود
 که مراد شهودی غضبی مراد عقلی نیز باشد و جوهر دیگر و این هر دو اثر سبب محض بود و انسا که بنا کرد
 شد سبب خاص بی گشت بیانات تکلیف الهی چه هر چه موجودی را که در جنس جوهر یا جوهر محض انسا
 میان باشد معرفت الهی و عمل بر وفق اخلاص ممکن نیست اما موجودی که فاقد شعور و اراده بود چون
 جامد نباتات بمعنی در ظاهر است اما موجودی که شعور و اراده داشته باشد مثل انسان حیوانات
 انکه شعور انسا حسیه و اراده انسا شهودی غضبی محض باشد محرم از معرفت و بندگی خدا باشد چه
 محض بنیاد صمد را خلاص از اراده عقلی ممکن نبود لیکن ایشان از عبادت طبعی باشد که هیچ جوهر
 از ان خالی نتواند بود و اینکه گفته بحد افراط مقدور بود که در جنس جوهر یا انسا شریکند اما چون
 معرفت انسا از معارضه هم مصون و اخلاص ایشان از انسا شهودی و غضب سبب است تکلیف از ان
 نبویچه تکلیف است شوق باشد در معرفت عبادت سلفه که کلفت بنویسند و همین سبب انسا را بر
 ملک نیز تفصیل ثابت شود و حکما چه را که بنفس ناطقه بدان جهت همگی ادراک معقولات باشد
 قوه نظریه و عقل نظری گویند جهت این که بدان جهت همگی اعلی و رونق جزی باشد قوه عملیه و عقل عملی

سند و نیت
 من از روح خالق بر حق
 من از ربی

و این سبب که در محسوسات یافت شود
 و تفصیل این مدارک در موضوع دیگر خواهد آمد

و این سبب که در محسوسات یافت شود
 و تفصیل این مدارک در موضوع دیگر خواهد آمد

و این سبب که در محسوسات یافت شود
 و تفصیل این مدارک در موضوع دیگر خواهد آمد

و این سبب که در محسوسات یافت شود
 و تفصیل این مدارک در موضوع دیگر خواهد آمد

و این سبب که در محسوسات یافت شود
 و تفصیل این مدارک در موضوع دیگر خواهد آمد

الماديين من حقيقة الدين المبين واصل ولت الي التمام صلوات الله عليه على اباة العصور لمؤلفه
من دعا كردم وجريل امين امين گفت كين دعائست فرض است بهر پر و چو و باجله چو اين معني در
خاطر رسوخ يافت اين مصنف بر غير استحكام پذيرفت اجاب انتم و فرض شناخته بشكر اين نعمت رسيا
چندين كرامت اكر اين نسخه كرامير اموشع بنام نايي القدير كرامير اين پادشاه و الاچا كرامير اين كوه مراد را
بان خواند عاوه رسام اين نامه كه از اعتبار مؤلف عارفين بنسب مؤلف اعتبار كيد كه بر مؤلفان ايلين
و اخوين تفوق يافت اثار انكه منبج دعا مستعدا كمال انديشه و محققان حقيقت پيش است تا دامن قلمت
بر وزير كار فرزند اطا را بيع وعاید كرد و چو اشاره شد كه علم ضروري خوشناسي است خدا شناسي است
و فرمان خدا شناسي اصول چشم دين عين هيمن شناخته است چه تو حيد عدل داخل در خدا شناسي است
و نبوت و امامت طحل در فرمان خدا شناسي است چه فرمان خدا را از شرع توان شناخت شرع محتاج
است با مرز شرع كه نبي است حافظ شرع كه امام است معلم معاد داخل در خوشناسي است بر عرض از
اين رساله مختصر است رسم قسم كه هر قسمي در مقال پيا كرده شو و پيش از شرع در عرض شنيدن سخن
چند مناسب است ذكر ان در مقاله كرده ايد عرض اصلي در اين رساله اكر چه كمال علميست اما حالي از كمال
علمي كه علم اخلاق و طريق تصوف اشراق مشتمل بر اوست نتوان گذشت اين مناسب است شد خواننده
كتاب اشاره كردن بان لهذا اين رساله مرتب شده بر مقدمه و سه مقاله و خاتمه بر مقدمه كرامير امين بهر
اشرف سبب صلاي تبشريف تكليف الهي و مؤلف را خداوند تقسيم انشا ظاهر مراد باطن
سبب اختلاف علماء و بيان عرض مفاد از علم كرامير حكمة و اين عود در سه مطلب مين خواهد
شد مطلب اول انرا اشاره بر وجود انسا و سبب اخلاص و تبشريف تكليف الهي بلكه اكر
در نوع انسان جوهری نبودی كه از جنس جواهر احسا محسوس خارج بودی هر ايند او را فضيلتي بر انسا و مؤلف
جسمانيه حاصل نبود چه كالات معد و نباتي و حیوانی در اين انواع يقين انسا ظهور دارد پس اكر جوهر
انسان از جنس جواهر اين احسا و نوي كالاتی نيز از جنس كالات انسا بودی كمران ان و بر تقدير كه كمر
نئوي تفاوتی بر انرا از جنس تفاوت يك از انواع بودی بسيار ان انواع مثلا از جنس تفاوت مز بودی
بر حار يا تفاوت نخل بر بيد يا تفاوت لعل بر سنك يا از جنس تفاوت حيوان بر نبات نبات بر جم و حال انكه
معلوم است كه تفاوت انسا بر تما موجودات ندر مقوله تفاوت يكما مذکور است بلكه همچو كنون مناسبتی با
تفاوتهای مذكوره ندارد مگر بر ميسل تشبيه بمثل و تقريب بمقوله بمسوس چنانچه در مجازا متعارف است
و اين پيا كرده شده اكر چه در ميسل همانند حق كه فهم ان موقوف بر عرض علمي بطول بحثي باشد بلكه
هر صاحب ذهن مستقيم كامل ملا حظة در خواص اثار انواع مذكوره نايلد اين معني بر او نيك و روشن خواهد

ف
الهي في العلية
انما ضل الامانة
المعول على صفة
الجمال في ان
صالحها لا تقهر
و حلالها الا انما
كان مقلو ما جعلوا

چهار صفا و صفت
علم الوجود و علم الالهيات

و چه عاقل
و چه كرامير
و چه كرامير
و چه كرامير

شد و این جوهر که انسان بدان محض است محسوس نیست باغراض کیفیات بلکه معقولات است بحواصرائها و در غیر
 شرع از آن بر روح و در غیر محسوسات نفس ناطقه تعبیر نمایند مقصود اینست که مردم اثبات تجرد این جوهر
 چه بنیان تجرد شرعاً و چه بنیان تجرد عقلی را قبول بکنند و بدین جهت است که باطن جوهر محسوس را در محض
 باین جوهر که هیچ یک از جوهر محسوسها و در این شریک نیست بر دو نوع است یکی علم معقول و یکی علم محسوس
 کلیه که بدان وسیله ویرانشناختن حاصل شود و دیگری عمل خیر ناشی از افاضه عقلی محض که مبرا از نشا
 شهوت و غضب بسیار اغراض را ندهد و بدین جهت ویراعلم برضای الهی که مسبب بر قربت محض و اخلاص
 باشد میسر تواند بود و این محال آنکه انسان را در نوع از ادراک بود یکی از ادراک جزئی که محتاج بالنی بود و آلات
 بدن چون دیدن و شنیدن و چشیدن و بوییدن و مزه مزه کردن و این قسم ادراک را احکامات و ادراکات ویرا حواس گویند
 و خیال و وهم نیز از این نوع باشد چه خیال تعلق بیک در صورت های محسوس و وهم اگرچه معقولات است که در اما
 بمعانی جزئی که در محسوسات یافت شود و تفصیل این مدارک در موضوع دیگر خواهد آمد ان شاء الله تعالی و نوع
 ادراک کلی که از ادراک عقلی و نطق نیز گویند نفس ناطقه در این نوع ادراک محتاج بالنی نباشد بلکه این ادراک
 ویرا بدین نحو حاصل شود از این جهت نفس ناطقه را عقل نیز گویند و این قسم ادراک تعلق جزئی را در
 و مفهومات کلیه بیکر و بسبب نفس ادراک باین دو نوع متباین اراده انسان نیز منقسم شود و اراده
 عقلی که ناشی از عقل است و اراده غیر عقلی که ناشی از احساس یا توهم یا تخیل باشد و هر عقلی و عقلی شهوت
 و غضب فائده در آن حاصل شود و اراده آن عقلی محض باشد در صفات الهی هم اینچنین باشد و تواند بود
 که مراد شهوتی نفسی مراد عقلی نیز باشد و جوهر دیگر و این هر دو را در سبب محض بودن انسان که بنا کرد
 شد سبب خاص بی گشت بلیات تکلیف الهی چه هیچ موجودی را که در جنس جوهر یا جوهر محض باشد
 میان باشد معرفت الهی و عمل بر وفق اخلاص ممکن نیست اما موجودی که فائده شعور و اراده بود چون
 حاد ثبات نامعنی و ظاهر است اما موجودی که شعور و اراده داشته باشد مثل تساجوانات
 اند که شعور ایشان حس و اراده ایشان شهوتی نفسی محض باشد محرم از معرفت بند و خدا باشد چه خدا
 محسوس نیست پس در اخلاص چنانچه اراده عقلی ممکن نبود لیکن ایشان از عبادت طبعی باشد که همچو
 از آن خالی نتواند بود و اینکه گفتیم بخلاف ملکه مقدسه که در جنس جوهر یا انسان است که بدین اما چون
 معرفت ایشان از معارضه هم مصون و اخلاص ایشان از شائسته شهوت و غضب مبرا است تکلیف از آن
 نبوده تکلیف آنکس مشتق باشد در معرفت عبادت ملکه که گفت بنوعی سبب انسان را بر
 ملکه نیز فضیلت ثابت شود و حکم جهتی را که نفس ناطقه بدن جهت ملکه ادراک معقولات باشد
 قوه نظریه و عقل نظری گویند جهت ملکه که بدن جهت ملکه عمل بر وفق خیر باشد و تفهیمیه و عقل عملی

سند و نیک
 عن الروح قول الرق
 من مری

و این جوهر که سبب علم
 و نطق است و این قسم
 ادراکات را

و این قسم ادراکات را
 که در جنس جوهر یا جوهر
 محض باشد

و این قسم ادراکات را
 که در جنس جوهر یا جوهر
 محض باشد

و این قسم ادراکات را
 که در جنس جوهر یا جوهر
 محض باشد

و این قسم ادراکات را
 که در جنس جوهر یا جوهر
 محض باشد

بقیون معتبره و مودی صواب نیست طریقه حکمت که مودی بگوید است چون مبني بر تحقیق و تدقیق
بنیاد و تمیز کامل میام معاکله و جزئیة و مفهومات معقوله و تصور اموه و موه و امور نفس الامریه و اعتباری
محصل است معقد و ملبس اکثر مردم نیست بلکه اهتدایان مخصوص اخلاص و اصل است پس احشاد حکمت
الهی وضع طریقه دیگر که بسند بیان بر اکثر مردم امسا بود و این طریقه تمثیل است یعنی تصور بجزایق معقوله
صنوعات الحسوس و قیاس معاکله به تعیین مسئله خزینه و این طریقه انبیا و اوصیا انبیا است به تعلیم الهی
عامه مردم و طریقه حکمت طریقه حکای عقیقین عقلا و کاملین است به تدبیر عقلی و خواص و
مست عقل نظر از هر حکمی تمثیل تواند همید اما جمیع معارف تمثیل ننواید کرد و اگر در بعضی تمثیل ننواید
تمثیل و حجت ننواید شد برای دیگری بلکه تمثیل با مصداق بمعجزه که تصدیق الهی است نباشد چنانچه در انبیا
یا متهمی نباشد بتصدیق الهی چنانچه در اوصیا بطریق بنیاد تمثیل و حجت بر دیگری نشود پس مقدم
که از اکثره شیوخ از معصومین بطریق تمثیل بمنزله اولیات باشد و قیاس بر آنها و چنانکه قیاس بر آنها انا
یقین میکند لیلی که موکلف باشد از تقدیم اما خود از معصوم انا در یقین ننواید کرد باین طریق
که این مقدم گفته معصوم است هر چه گفت معصوم است حقیقت پس این مقدم حق باشد اما ثبوت
مقدم از معصوم باید که یقین باشد این قتی ننواید کرد و جو معصوم در هر زمان و احوال چنانکه گفت
ایها امیر است هر چه معصوم وجود تحصیل یقین در ثبوت مقدم از معصوم مقدم بر او اما اگر موجود نباشد
وجود در تقابلین کافی ننواید بود چه نباشد مقدم بر این تقدیر ممکن نبود مگر بطریق ثبوت اتر و حصول ثبوت مقدم
کسی ننواید بود بلکه اگر توافق افتد مقدم ثابت شود و الا طریق دیگر در ثبوت می ننواید بود پس این مقدم
اعتنی تحصیل معارف بدلیلی که متهمی نباشد معصوم کلام بود که بصواب باشد نشان بود با طریقه حکمت دانای
یقین و فرق همین باشد که طریقه حکمت انا در یقین تفصیل کنند این طریقه انا در یقین اجمالی این طریقه انا
متکلمین امامیه است مثل هشام بن الحکم و نظایری در احادیث ائمه معصومین صلعم اجماع نباشد
که کلامی که از امامان نباشد مدح است غیر از مذموم و مر او همین کلام است که بنا کرده شد تمام متکلمین
مقدم و بعد از این شروع در مقاصد رسا کرده شود بنوعی الله تعالی و مذکور شد که در این مسأله مقاله است
مقاله اولی در علم خود شناسی جو دانسته شد که انسان را که است از وجود هر چه که بداند
و دیگری در حق کف نفس الظاهر و نفس معصومان این مقاله در دو باب است که اولی در حق الله تعالی و اولی در حق
مقاله اولی در حق الله تعالی در حق الله تعالی در حق الله تعالی در حق الله تعالی در حق الله تعالی در حق الله تعالی
بیا که گفت ترکیب از عناصر است بعد از آنکه معلق بدین مطالب باشد که در عرض
آنست که نافع با ضرر و مجموع آن در اصول معتد مبین شود فصل اول در بیان معنی
و اولی در کلام مثال آن چون نیزه و سار و شناختن چنانچه نخست شناختن ارباب شناخت بدانکه شناخت

در بیان معنی علم و ادراک

و دانش در بیان و در غایت معرفت و عدم و ادراک در غیر ذلک هر یک معنی اطلاق می شود و گاه هر یک
 جدا گانه اما نزدیک باشند و هر گاه یک معنی اطلاق شوند معنی از علم اصولی چیزها باشد که در
 انصوت و نفس انسان و ادراک نفس قوی القی باشد که صورت های اشیا در حصول توانش شد مرا
 از صفت چیزی باشد از شیئی که بعینه اشیا باشد اما موافق اشیا باشد چو صفت شخص را بر صفت
 قریب بر دیوار پیش تحقیقین علماء مطابق موافقت کافی بود که موافقت بر حقیقت ذات معنی معتبر
 بود پس در نشان تمیز صورت این در صورت دیوار بر سیل تو می توانی بر سیل تحقیق چه صورت نفس بر
 دیوار در تحت سبب نفس موافق نبود بلکه در ظاهر شکل موافق بود صورت اشیا که از عالم خوانند
 هر صفت اشیا موافق بود نه ظاهر و دلیل بر این که صورت اشیا در ذهن حاصل می شود است که
 چیزها که متاع عالم دور باشند مادر نفس خویش تن آنها را مشاهده کنیم و حال انکار این اشیا
 در نفس ما داخل شوند پس چیزی از آنها که موافق آنها باشد در حاصل باشد دلیل بر این که صورت
 اشیا حقیقت اشیا در ذهن حاصل می شود نه تنها بحسب ظاهر است که اگر حقیقت اشیا در ذهن
 شدیدی با سقم نمی کشد که در حقیقت هیچ چیز معلوم کردن حال آنکه در حقیقت بعضی
 یقین معلوم ما هستند مثلا مادر این حاصل است که حقیقت کرمی سرخ روی و سبزه ناری
 مثال آنها همین است که معلوم ما و غیر آن احتمال ندارد و هر که در این امور شک نماید باید بحاطت
 من بوجوب مفهوم مشترک از الفاظ مذکور ما معنی مختص به هر یک است که گاه باشد که شناخت
 معرفت کوبند دانش چیزی بسیط که اصلا مرکب نباشد خواهد که دانش علم کوبند دانش
 کوبند خواهند باین اطلاق جمله اشیا را شناخت معرفت کوبند دانش علم اطلاق نکند گاه
 چیزی معلوم شدن باشد در اموش شده و یاد دوم معلوم شدن این معلوم شدن یاد دوم دانش است
 معرفت کوبند علم و دانش اعم از این اطلاق کنند و باین معنی است که خدا تعالی را عالم کوبند و مادر
 کوبند اما معنی مختص یاد را که است که گاه باشد که ادراک کوبند دانش جزئیات محسوسات
 در مقابل این دانش کلیات مجردات را علم و نظق و عقل خوانند باین اطلاق است که حیوانات
 نیز اشیا را مادر که خوانند ادراک در آنها استعمال کنند اما عالم و عاقل و ناطق کوبند معرفت
 علم و ناطق است که علم را بر معنی اعم اطلاق کنند اما عاقل و نظق را بر معنی مذکور
 اطلاق نکند و همین معنی ناطق فضل نیز انسان است از سایر حیوانات مراد مادر این فضل
 ناطق مفهوم عامی است که مشترک در این معرفت و عدم و ادراک اعم صورت حاصل در نفس پر گویم
 که در دو قسم است زیرا که اگر صوت چیزی نیست که این حکم باشد بایضا و اشیا چیزی برای چیزی دیگر
 ناطق و ناطق نیست است چه نویسنده که را ثابت کرده ایم برای بدیاح حکم باشد یعنی سلب چیزی

و دانش در بیان و در غایت معرفت و عدم و ادراک در غیر ذلک هر یک معنی اطلاق می شود و گاه هر یک جدا گانه اما نزدیک باشند و هر گاه یک معنی اطلاق شوند معنی از علم اصولی چیزها باشد که در انصوت و نفس انسان و ادراک نفس قوی القی باشد که صورت های اشیا در حصول توانش شد مرا از صفت چیزی باشد از شیئی که بعینه اشیا باشد اما موافق اشیا باشد چو صفت شخص را بر صفت قریب بر دیوار پیش تحقیقین علماء مطابق موافقت کافی بود که موافقت بر حقیقت ذات معنی معتبر بود پس در نشان تمیز صورت این در صورت دیوار بر سیل تو می توانی بر سیل تحقیق چه صورت نفس بر دیوار در تحت سبب نفس موافق نبود بلکه در ظاهر شکل موافق بود صورت اشیا که از عالم خوانند هر صفت اشیا موافق بود نه ظاهر و دلیل بر این که صورت اشیا در ذهن حاصل می شود است که چیزها که متاع عالم دور باشند مادر نفس خویش تن آنها را مشاهده کنیم و حال انکار این اشیا در نفس ما داخل شوند پس چیزی از آنها که موافق آنها باشد در حاصل باشد دلیل بر این که صورت اشیا حقیقت اشیا در ذهن حاصل می شود نه تنها بحسب ظاهر است که اگر حقیقت اشیا در ذهن شدیدی با سقم نمی کشد که در حقیقت هیچ چیز معلوم کردن حال آنکه در حقیقت بعضی یقین معلوم ما هستند مثلا مادر این حاصل است که حقیقت کرمی سرخ روی و سبزه ناری مثال آنها همین است که معلوم ما و غیر آن احتمال ندارد و هر که در این امور شک نماید باید بحاطت من بوجوب مفهوم مشترک از الفاظ مذکور ما معنی مختص به هر یک است که گاه باشد که شناخت معرفت کوبند دانش چیزی بسیط که اصلا مرکب نباشد خواهد که دانش علم کوبند دانش کوبند خواهند باین اطلاق جمله اشیا را شناخت معرفت کوبند دانش علم اطلاق نکند گاه چیزی معلوم شدن باشد در اموش شده و یاد دوم معلوم شدن این معلوم شدن یاد دوم دانش است معرفت کوبند علم و دانش اعم از این اطلاق کنند و باین معنی است که خدا تعالی را عالم کوبند و مادر کوبند اما معنی مختص یاد را که است که گاه باشد که ادراک کوبند دانش جزئیات محسوسات در مقابل این دانش کلیات مجردات را علم و نظق و عقل خوانند باین اطلاق است که حیوانات نیز اشیا را مادر که خوانند ادراک در آنها استعمال کنند اما عالم و عاقل و ناطق کوبند معرفت علم و ناطق است که علم را بر معنی اعم اطلاق کنند اما عاقل و نظق را بر معنی مذکور اطلاق نکند و همین معنی ناطق فضل نیز انسان است از سایر حیوانات مراد مادر این فضل ناطق مفهوم عامی است که مشترک در این معرفت و عدم و ادراک اعم صورت حاصل در نفس پر گویم که در دو قسم است زیرا که اگر صوت چیزی نیست که این حکم باشد بایضا و اشیا چیزی برای چیزی دیگر ناطق و ناطق نیست است چه نویسنده که را ثابت کرده ایم برای بدیاح حکم باشد یعنی سلب چیزی

در بیان معنی تصوف و تصدیق

از چیزی دیگر چنانکه زید شاعر میسجد شاعر بر آن فرموده ایم از زید پس صورتی را که تصدیق خوانند
 و اگر صورتی غیر حکم مذکور باشد تصوف گویند چون ملا حظه کردن معنی اشائی را که چیزی برای او است
 کین یا از او نفی کنیم و گاه باشد که تصوف گویند علم بمجموع خواهند در این هنگام تصوف معاصد
 تصوف سازج گویند تحقق تصدیق موقوف باشد بر تحقق تصوف سازج چه تصوف مفهوم نیک که
 منسوب الیه است تصوف مفهوم کانت که منسوب است تصوف نسبت میانشان که نسبت حکمیت است کرده
 نشود حکم برزید بدشوق کتابت بسند استوار کرد و از اینجا هوکان کرده اند که تصدیق مرکب است
 تصوف است حکم است حق است که تصوف شرط تصدیق اند نه شرط او و هر یک از تصوف و تصدیق
 منقسم شود بنظر یکی بدیهی چه اگر حصولی در ذهن موقوف باشد بمحصل صورتی دیگر سابق بر
 وقت حصول علم مطلوب غایب بود از ذهن تا از آن صورتی که منتقل شود تصوف علم مطلوب چون
 موقوف بود حصول تصوف معنی نفس طاهر بمحصل مفهوم جوهر مجرد مدبر بود و حصول تصدیق اینکه
 موجود محتاج است بر تصدیق بالانکه بموجب مکه تسلیم تمام علم انضوی کسی گویند معنی نظر و کسب
 فکرش بر گویند در اصطلاح علمای ملا حظه کردن در نفس باشد مراد تصوف علی موقوف علیه اگر از ^{سطح} آن
 در سطحی گویند بر چه حاصل بدن صورت علی موقوف یعنی علم مطلوب و اگر حصول علم موقوف بمحصل
 صورت علی دیگر نباشد علم ابدی ضروری بر گویند خواهیم چنانکه محتاج بصورت علی سابق بر
 باشد نیست محتاج بچیز دیگر هم نباشد مانند مجرب بر یا مشاهده و امثال آن و آنرا اولی گویند مثل الکل
 اعظم من الخمر و مثل النقی فی الاشیاء یا جمعا و خواه محتاج بچیز دیگر باشد پس اگر محتاج بچیز دیگر باشد
 تجزیهات گویند چون علم بخواص اذوقه و اگر محتاج بمشاهده و احسا باشد مشاهدات گویند چون
 تصوف حرارت بر دردت تصدیق النار حارة و الشمس طالع و اگر محتاج لسمع او جماع باشد که از کثر
 عقل مجرب بر که نشان نکره و تواتر است گویند چون علم بوجوه و مصر و جوانب و املاک ماضیه و
 باشد که علم بدیهی موقوف باشد بر واسطه که غایب باشد از ذهن چون حکم باینکه انشیر توج است که موقوف
 است بر انشیر انشیر این که در وقت تصوف انشیر غایب نباشد و از ذهن و این مقرر افضال انشیر است
 گویند گاه باشد که موقوف بواسطه هم نباشد محتاج بفضلی چون مجرب بر و مشاهد و سماع نیز باشد که
 موقوف باشد بقوی از ذهن که از احدی خوانند این مقرر احدی است خوانند مثل اش نور القمر مستقر من
 الشمس که بعد از تصوف اوضاع قمر باشد در وقت غایت بعد که هر دو در دو جانب مقابل از برای واضح
 تمام نورانی نماید در وقت غایت قمر که هر دو با هم در یک جانب از برای بر سمت هواقع شوند اما
 نمایند و در این دو معنی بتدریج نمایانتر شود تا بغایت سدها توفه حدس هم نماید که نور در
 مستقامت از ذهن است پس هم باشد که کسی تصوف اوضاع مذکور نماید و بنا بر فقدان توفه حدس

در بیان معنی نظر و کشف

جزم مذکور امر حاصل شود و از آنچه در بیان نظر و فکر گفته معلوم شد که نظر و فکر را احاطه معقول است
 بجهت حصول مجهول و ظاهر است که ملا حظتی بجهت شیء دیگر فرج تصواتی دیگر است پس ناظر اول تصو
 مطلوب نظری کند و بوجهی بعد از آن متوجه شود بسو معلوما که در ذهن حاصل بود باشد تا از آن ^{سطح} محمول
 اعنی معلوم میل کرد و اسطر محمول مطلوب باشد پیدا کرده نادرین و بر انتقال از آن وسط بسو مطلوب و حاصل
 آید پس بداند از در حرکت و از آن مطلوب بسو وسط و درین از وسط بسو مطلوب و گاه باشد که در
 تصو مطلوب آنکه حرکتی بجهت پیدا کردن وسط کند و سطر دفعه ملحوظ ذهن کرد و در انتقال بمطلوب
 حاصل آید پس احتیاج بحجوج حرکتین شود و این قسم از نظر را در اصطلاح فکر اطلاق کنند بلکه نکند
 مخصوص نرند با آنچه مجموع حرکتین در اول لازم باشد این قسم را که بر خوانند پس حدین را بمعنی که قسم
 نکر است که قسم نظر نیست غیر چند سیست که قسمید است اول و خصوصاً سطر دفعی بر حسب اتفاق است پس میل
 لزوم و از شناسش هست غایب باشد از ذهن پس منافاتی با نظری بودن ندارد و این نوع از نظر باشد
 که اهل خلوت عزالت را کشف نام نمهند عاصه این طایفه مقابل نظر شیء است چون ریاضت خلوت
 بر وجه صحیح باشد در حال باشد از صو محسوس و موهوم هر این معنولات نفس اکثر پیش و حاضر
 باشد و وقت تصو مطلوب اطلاق بر مقدمات مناسبت بر سبیل دفعه مبادی توجهی وی نهند
 در پیدا کردن مناسبت و جمعی نیابند نکرانند بشیر لیبیا باید حصول مطلوب باشد راست همدونند
 بود که تابدی کردن عالم اثر نارض مقدم از مقدمات مطلوبی صاحب خلوت تحصیل مطالب بسیار کند که غیر
 او را در غری حاصل شود و گاه باشد که حصول مقدمات بر تبه آنکه که در تصو مطلوب باشند وی نهند
 از آنجا بقیه علی که لازم اعتقاد باشد حاصل شود خوانا بقیه در وقت دیگر مطلوب او بود باشد خواهی کرد
 بخاطرش نرسید باشد این قسم از نظر را الهام خوانند چون علم دانش است اشیا است که پیدا و اند
 و آنچه بمنزله ذات یا احوال و صفات متعلق بد ذات پس علم منقسم بد قسم شد تصو که متعلق است
 بد ذات اشیا و تصدیق که متعلق است باحوال و صفات مراد از آنچه بمنزله ذات باشد است که گاه باشد
 که مفهوم محال چیزی باشد اما مطلوب اثبات محال آن نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد در این وقت
 محال است ملا حظت را بجز نتوانند و اثبات محالی دیگر که معلوم الثبوت نباشد برای ملحوظ محال
 تواند کرد پس حال اول بمنزله ذات باشد که اثبات صفتی برای او کنند مثلاً انسان را کاتب چه انسان
 دانست کاتب محال چنانکه گویند انسانا کاتبست تواند بود که انسانا عینا کاتب ملا حظت کنیم و حال
 برای اثبات کنیم چنانکه گویند کاتب شاعر است مراد آنست که مفهوم کاتب شاعر است بلکه مقصود
 آن بود که ذات انسان متصو بعنوان کاتب شاعر است پس هر گاه که شیء معلوم بذات باشد نه بعنوان
 محالی از احوال گویند انشی معلوم بکن است چون معلوم بعنوان محالی باشد گویند معلوم

در بیان معنی تصویر و تصدیق

از چیزی دیگر چنانکه دیدن شایسته است شاعر بر آن فرموده ایم از زیر پر صورت اخم را تصدیق خوانند
 و اگر صورت غیر حکم مذکور باشد تصویر گویند چون ملا غلظه کردن معنی اشائی را آنکه چیزی برای و انشأ
 کنی یا از او نفی کنی و گاه باشد که تصویر گویند علم بمجموع خواهند در این هنگام تصویر مفاد تصدیق
 تصویر سازج گویند تصدیق موقوف باشد بر تحقق تصویر سازج چه تا تصویر مفهوم نند که
 منقول الیه است تصویر مفهوم کانتی منسوب است تصویر نسبت میان ایشان که نسبت حکمی است کرده
 شود حکم بر زیر بدشود کانتی بسبب آنست که از اینجا جوکان کرده اند که تصدیق بر کانتی جو
 تصویر است حکم است حق است که تصویب شرط تصدیق اند نه شرط او و هر یک از تصویر و تصدیق
 منقسم شود بنظری بدیهی چه اگر حصولی در ذهن موقوف باشد بمحصل صورتی دیگر سابق کرد
 وقت تصویر علم مطلوب غایب تواند بود از ذهن تا از آن صورت ذهن منقل شود تصویر علم مطلوب چون
 موقوف شود حصول تصویر معنی نفس با آنکه بموجب مکه تسلیم اسم علم از نظری کسی گویند معنی نظر کسی
 موقوف محتاج است بر تصدیق با آنکه بموجب مکه تسلیم اسم علم از نظری کسی گویند معنی نظر کسی
 نکرش نیز گویند در اصطلاح علماء ملا حظه کردن ذهن باشد بر آن صورت علی موقوف علیه اگر آنرا ^{اسط}
 و وسط نیز گویند بر همه حاصل بدن صورت علی موقوف است علی علم مطلوب و اگر حصول علم موقوف بمحصل
 صورت علی دیگر نباشد انعلم ابدیهی ضروری بر گویند خواه چنانکه محتاج بصورت علی سابق کرد
 باشد نیست محتاج بچیز دیگر نباشد مانند مجزیه یا مشاهده و امثال آن و آنرا اولی گویند مثل آنکه
 اعظم من الحرحه و مثل النقی و الاکنایه بجمعا و خواه محتاج بچیز دیگر باشد پس اگر محتاج بچیز دیگر باشد
 مجزیات گویند چون علم بجواهر و قیمة و اگر محتاج بمشاهده واحسا باشد مشاهدهات گویند چون
 تصویر حرارت بر درخت تصدیق النار حارة و الشمس طالعة و اگر محتاج لسمع از جماعت باشد که از کثر
 عقل بخوبی گردندان نکره و تواتر آن گویند چون علم بوجوه مکه و مصر و جوابدیا و ملوک ماضیه که
 باشد علم بدیهی موقوف باشد بر واسطه که غایب باشد از ذهن چون حکم باینکه انشیر توج است که معنی
 است بر انشیر انشیر این که در وقت ضوئین غایب نباشد و از ذهن و این قسم افضا یا انشیرا
 گویند گاه باشد که موقوف بواسطه هم نباشد محتاج بفعلی چون مجزیه و مشاهده و سماع نیز باشد اما
 موقوف باشد بموقوف از ذهن که از احدین خوانند این قسم احدیثا خوانند مثالش نور القمر مستقر من
 الشمس که بعد از تصویر اوضاع قمر باشد هر وقت غایب بود که هر دو در جانب مغرب از برای واقع باشد
 تمام نورانی نماید در وقت غایت قمر که هر دو با هم در یک جانب از برای بر سمت هم واقع شوند اما
 نمایند و در این مصنعین بتدیر نمایانتر شود تا بغایت شدت تا نوره حدس بر جم نماید که نور در
 مستفاد است از ذهن نسبتا هم باشد که کسی تصویر اوضاع مذکور نماید و بنا بر نقلان نوره حاصل

در بیان معنی نظر و کشف

جزم مذکور را حاصل شود و از آنچه در بیان نظر و فکر گفته معلوم شد که نظر و فکر را احاطه معقول
 بجهت حصول مجهول و ظاهر است که ملا حظته فی شئ دیگر که متصور نشود دیگر است پس ناظر اول تصور
 مطلوب نظری کند و بوجهی بعد از آن متصور شود که در ذهن حاصل شود باشد تا از آنجا ^{سطح}
 یعنی معلومی که در سطح حصول مطلوب باشد پیدا کرده تا ذهن در انتقال از آن وسط بسو مطلوب
 آید پس که باشد از در حرکت اول از مطلوب بسو وسط و دریم از وسط بسو مطلوب و گاه باشد که در
 تصور مطلوب آنکه حرکتی بجهت پیدا کردن سطر کند سطر دفعه غلطی در آن گذرد انتقال بمطلوب
 حاصل آید پس احتیاج بحجج حرکتی شود و این قسم از نظر را در اصطلاح فکر اطلاق میکنند بلکه نکلا
 متصور نرند با آنچه بخواهند حرکتی در اول لازم باشد این قسم را حکم می خوانند پس حدس یا نوعی که قسم
 نکر است که قسم نظر نیست غیر حدسیست که قسمی است و خصوصاً سطر دفعی بر حسب اتفاق است بر سبیل
 لزوم و از آنست که غایب باشد از ذهن پس منافی با نظری بودن ندارد و این نوع از نظر باشد
 که اصل خلوت عزالت را کشف نام نهست عامه این طایفه و قابل نظر است چون ریاضت خلوت
 بر وجه صحیح باشد در حالی باشد از تصور محسوس و موهوم هر این معقولات نفس کشیدن و احاطه
 باشد و وقت تصور مطلوب اصطلاح بر مقدمات مناسبان بر سبیل دفعه با دینی توجهی وی می کند
 در پیدا کردن مناسب و جوی نباشد مگر تامل و تامل بسیار باید حصول مطلوب باشد درست هدایت
 بود که تامل کردن عام تر یا مضامین از مقدمات مطلوبی صاحب خلوت تحصیل مطالب است که غیر
 او را در غری حاصل شود و گاه باشد که حصول مقدمات نیز آنکه کسی در تصور مطلوب باشد وی هدایت
 از آنجا اینکه علی که لازم آنقدر باشد حاصل شود خوان این یعنی در وقت دیگر مطلوب او بود باشد خواهد کرد
 بخاطرش ترسید باشد این قسم از نظر را الهام خوانند چون علم دانشان اشیا است و شاید دانند
 و آنچه بمنزله ذات یا احوال و صفات متعلق بذات پس علم منقسم بد قسم شد تصور که متعلق بذات
 بذات اشیا و تصدیق که متعلق است باحوال و صفات مراد از آنچه بمنزله ذات باشد است که گاه باشد
 که مفهوم حال چیزی باشد اما مطلوب اثبات حال آن نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد در این وقت
 احوال الت ملا حظته انحرز تواند شد و اثبات حالی دیگر که معلوم الثبوت نباشد برای ملحوظات حال
 تواند که در حال اول بمنزله ذات باشد که اثبات صفتی برای او کنند مثلاً انسان کاتب چه انسان
 دانست کاتب حال چنانکه گوئیم انسان کاتب است و تواند بود که انسان معنوی کاتب ملا حظته کنیز و حال
 برای اثبات کنیز چنانکه گوئیم که کاتب شاعر است مراد از آنست که مفهوم کاتب شاعر است بلکه مقصود
 آن بود که ذات انسان مقصود بعنوان کاتب شاعر است پس هر گاه که شیء معلوم بذات باشد بعنوان
 حالی از احوال گویند انشی معلوم بکن است چون معلوم بعنوان حالی باشد گویند معلوم بکن

در بیان معنی تصویر تصدیق

از چیزی دیگر چنانکه دیدن شایسته است شاعر بر آنفی کرده ایم از دیدن صورت آن حکم را تصدیق خوانند
 و اگر صورتی غیر حکم مذکور باشد تصدیق گویند چون علامه کردن معنی انشائی آنکه چیزی برای او انشائی
 کنیم یا از او نفی کنیم و گاه باشد که تصدیق گویند علم بمعنای عام خواهند در این هنگام تصدیق تصدیق
 تصدیق سازج گویند تصدیق موقوف باشد بر تحقق تصدیق سازج چه تا تصدیق مفهوم نیک که
 منقول الیهم است تصدیق مفهوم کانت منسوب است تصدیق نسبت میانشان که نسبت حکم است کرده
 نشود حکم بریزید بشود کانت یا بسبب آن توان کرد و از اینجا جوکان کرده اند که تصدیق مرکب از مجموع
 تصویر است حکم است حق است که تصدیق شرط تصدیق اند و شرط او در هر یک از تصدیق و تصدیق
 منقسم شود بنظرش بدیهی چه اگر صورتی در ذهن موقوف باشد بخصوص صورت علمی دیگر سابق در
 وقت تصدیق علم مطلوب غایب نباشد و از ذهن تا از آن صورت در ذهن منتقل شود تصدیق علم مطلوب چون
 موقوف نباشد حصول تصویر معنی نفس ناطقه بر حصول مفهوم جوهر مجرد مدبر بر حصول تصدیق است
 موجود محتاج است بر تصدیق بانکه آن موجودی که نسبت این هم علم انظری است کسی گویند معنی نظری که
 فکرش بر گویند در اصطلاح علمای اصطلاح کردن در ذهن باشد مراد تصدیق موقوف علیه آنکه آنرا اول
 در سطرین گویند بر همه حاصل در صورت علمی موقوفه از علم مطلوب و اگر حصول علم موقوف بمجموع
 صورت علمی دیگر نباشد العلم ابدی ضروری بر گویند خواه چنانکه محتاج بصورت علمی سابق بود
 باشد نسبت محتاج بجزیر دیگر نباشد مانند تجربه یا مشاهده و امثال آن و از اولی گویند مثل الکل
 اعظم من الخمر و مثل النقی و امثال آن بجمعا و خواه محتاج بجزیر دیگر باشد پس اگر محتاج بجزیر باشد
 تجزیهات گویند چون علم بخواص و تفریق و اگر محتاج بمشاهده واحدا باشد مشاهدهات گویند چون
 تصدیق حرارت بر وقت تصدیق النار حارة و الشمس طالع و اگر محتاج لسمع او جماع باشد که از کثر
 عقل مجبور که نشان نیکه و از آنرا گویند چون علم بوجوه که مصر و جواتب و اولاده ماضیه که
 باشد که علم بدیهی موقوف باشد بر واسطه که غایب نباشد از ذهن چون حکم اینکه انشین پنج است که
 است بر انشای انشای این که در وقت تصدیق انشین غایب نباشد و از ذهن و این هم انشای انشای
 گویند گاه باشد که موقوف بواسطه هم نباشد محتاج بفعل چون تجربه و مشاهده و علم نیز باشد که
 موقوف باشد بقوی از ذهن که از احدین خوانند این قسم را حدیثا خوانند مثل نور القمر مستقر من
 الشمس که بعد از تصدیق اوضاع قمر باشد پس در وقت غایب بعد که در درج و جانب تغلب انشائی واقع باشد
 تمام نورانی نماید در وقت غایت قمر که هر دو با هم در یک جانب از نالی بر سمت هواقع شوند حاصل
 ننمایند و در این وضعین بتدییج نمایانتر شود تا بغایت شدت انوار هلال بر جمعی نماید که نورش
 مستغلاست از زمین پس نسبتا هم باشد که کسی تصدیق اوضاع مذکور نماید و اینها فتلان قوه حلال

در بیان معنی نظر و کشف

۱۹

حزم مدکور ابرار حاصل شود و از اینچه در بیان نظر و فکر گفته معلوم شد که نظر و فکر ملا حظمه معقول
 بجهت حصول مجهول و ظاهر است که ملا حظته شیئی بجهت متوجه دیگر که در نظر او اول حصول
 مطلوب نظری کند و بعد از آن متوجه شود معلوما که در نظرش حاصل شود باشد تا از آن عمل
 معنی معلوم کند و واسطه حصول مطلوب باشد پیدا کرده تا ازین غیر انتقال از آن وسط بسو مطلوب
 آید پس که باید باشد از حرکت و از ملا حظت بسو وسط و درین از وسط بسو مطلوب و گاه باشد که در
 حصول مطلوب آنکه حرکتی بجهت پیدا کردن وسط کند و سطر دفعه بعد ازین حرکت و انتقال به مطلوب
 حاصل آید پس احتیاج بحجج حرکتی نیست و این قسم از نظر را در اصطلاح فکر اطلاق میکنند بلکه نگار
 مخصوص درین بابی مجموع حرکتی در اول لازم باشد این قسم را حدیث خوانند پس حدیث یعنی هر قسم
 فکر است که قسم نظر است و حدیث قسمی است که قسم بدیهی است و اصول سطر دفعی بحسب اتفاق است پس در
 لزوم و لزومش هست که غایب باشد از ذهن پس منافاتی با نظری بودن ندارد و این نوع از نظر باشد
 که اهل خلوت عزالت را کشف نام میکنند عامه این طایفه مقابل نظر باشند چون ریاضت خلوت
 و روحیه صبی باشد ازین جمالی باشد از صو محسوس و موهوم و هر این معقولات نفس اکثر نبش و حاضر
 باشد و وقت حصول مطلوب اصطلاح بر مقدمات مناسبین بر سبیل فیه باید بود و جمعی وی میگویند
 در پیدا کردن مناسب و جمعی نباشد فکر اندیشه بسیار باید حصول مطلوب باشد است و هر دو
 بود که تأکید کردن عالم غرض مفید از مقدمات مطلوبی صاحب خلوت تحصیل طایفه است که غیر
 او را در غرض حاصل کرد و گاه باشد که حصول مقدمات مرتبه آنکه کسی در حصول مطلوب باشد و درین
 از آنجا بنوعی که لازم اعتقاد باشد حاصل شود خوان این یعنی در وقت دیگره مطلوب او بود باشد خواهد
 بمطابق رسید باشد این قسم از نظر را الهام خوانند چون علم دانستن اشیا است و اشیا یاد و اند
 و آنچه بمنزله ذات یا احوال و صفات متعلق بذات پس علم منقسم بدو قسم شد حصول متعلق است
 بذات اشیا و تصدیق که متعلق است باحوال و صفات و مراد از این بمنزله ذات باشد است که گاه باشد
 که مفروض حال چیزی باشد اما مطلوب اشارت حال آن نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد درین وقت
 الحال است ملا حظت آنچه نتواند شد و اثبات حالی دیگر که معلوم الثبوت نباشد برای ملحوظات حال
 تواند کرد پس حال اول بمنزله ذات باشد که اثبات صفتی برای او کنند مثلاً انسان را که کاتب است
 دانست کاتب حال چنانکه گوئیم انسان را که کاتب است و تواند بود که انسان بعنوان کاتب ملا حظت کنیم و حال
 برای اثبات کنیم چنانکه گوئیم که کاتب شاعر است مراد از این که مفهوم کاتب شاعر است بلکه مقصود
 از این که ذات انسان مقصود بعنوان کاتب شاعر است پس هر گاه که شیئی معلوم بذات باشد بمعنوی
 حالی از احوال گویند انشی معلوم بکنند است چون معلوم بعنوان حالی باشد گویند معلوم بذات

در بیان کلیات جنس

بوجود و علم بوجه علم بکنند و علم باشد علم بوجه ذاتی و چون صوت شنیده در ذهن حاصل شود و انصاف تراش
اعتبار که مطابق انشائی است علم کونیند انشائی را باین اعتبار که صوت و دیر در ذهن را از موج و ذهن کوبند
و باین اعتبار که در اکثر لفظ دلالت بر صوت کند مدلول کوبند باین اعتبار که مقصود از لفظ اوست معنی کوبند
و باین اعتبار که از لفظ و نمیکند شد مفهوم کوبند چون مفهوم که صوت مطابق شئی است معتبر باعتبار انشائی
که مطابق و است پس که مطابق با شئی واحد بعینه باشد بجهتی که عقل بخوبی مطابق با اعتبار انشائی نکند آن
مفهوم جزئی خوانند چنانچه در اکثر لفظ و یا اعتبارات دیگر باشد و هر چه در این کتب از افراد و کتب و افراد و کتب
خوانند چون مفهوم انسان نسبت برین غیر از انسانی و چون کلی را قیاس کنی با افراد با تمام حقیقت
مطلقه افراد باشد باین معنی که در حقیقت هیچ فردی جزئی داخل نباشد و در حقیقت فردی که داخل نباشد بلکه
تفاوت در میان افراد با موضوع خارج از حقیقت باشد آن کلی را نوع خوانند چنانچه انسان با تمام افراد جزئی
حقیقت مشترک باشد مطلقه باین معنی که در حقیقت هر فردی که مشترک باشد اعتبار افراد با سایر افراد جزئی
داخل نباشد که اینچنین داخل در حقیقت این کلی نبوده آن کلی را جنس خوانند چنانچه انسان با انسان و فرس و کتا
و غیر آن که هیچ جزئی که خارج از مفهوم حیوان باشد مشترک میان آن افراد نیست بلکه خارج از مفهوم
حیوان است و هر یک که حیوان را ناطق که محصول انسان است صاحب که محصول فرس را غریز که این تمام
حقیقت مشترک که در جنس نام اوست محال بعضی حقیقت مطلقه افراد باشد پس آن بعضی دیگر که جزو حقیقت
مطلقه است خواص آن جنس باین فرد باشد چنانچه ناطق خواص مشترک میان افراد باشد اما جزو حقیقت مشترک باشد
تمام حقیقت مشترک که چون جنس انسان هر دو قسم را که جزو حقیقت مشترک و جزو حقیقت مشترک باشد
فصل خوانند اول از این است که در دو قسم را که در تمام حقیقت افراد بود و در داخل در حقیقت
افراد بلکه خارج از آن حقیقت افراد پس اگر محصول یک حقیقت بود آنرا خاصه خوانند چون مفهوم کاتب و کاتب
با افراد انسان را اگر شامل حقایق بسیار باشد عرض عام کوبند چون مفهوم ماشق قیاس با افراد حیوان و کلبه
جنس عبارت از این اقسام باشد هر یک از قسم اول و از آن هر یک از دو قسم اخیر عرض کوبند و ذاتی شئی که
جانب از آنکه از آن شئی باشد بخلاف عرض پس اگر جانب از آنکه از آن شئی باشد عرض عام و اگر مجموع آنکه از آن
باشد از آن خوانند مثال اول جنس کلبه است از انسان و مثال ثانی که کاتب است از انسان و مثال
تلفظ از آنکه فصلی است بعد از جنس نیز قریب بعد باشد چه جنس نیز جنس تواند بود و جنس جنس
شئی جنس انشائی باشد اما بعد از جنس بعد از این نیز قریب بعد باشد بعد از این قریب بعد باشد که از آن جنس بود
و از آن جنس را جنس خوانند هر جنسی که در تحت جنس بود نوع و نسبت برین و از آن جنس را جنس خوانند آن
اعم باشد از نوع یعنی مذکور که نوع حقیقی کوبند این جنس از آن جنس از آن جنس از آن جنس از آن جنس از آن جنس از آن جنس
پس در تحت از نوعی نبود و از آن نوع کوبند مابینها متوسطات در تریب جنس با متوسطات و قریب

در بیان اشکال اربعه

۲۱

اثبات برای موضوع باشد ملزم بحول مطلوب با معلوم الساب باشد از موضوع و لازم بحول مطلوب هرگاه
ملزم ثابت باشد برای شیء لازم نیز ثابت باشد هرگاه لازم صلوات شد از شیء ملزم نیز صلوات
مثلاً هرگاه تصدیق العالم احاد محمول بر وجه راجع بنبوت حدث برای عالم شویس چون تغییر کنند
حدث باشند برای عالم ثابت باشد نبوت حدث نیز لازم آید هرگاه تصدیق العالم پس بقدیم محمول
باشد راجع شویس بقدم از عالم پس چون لازم قدر که ثابت است از عالم بقیم بقدم از عالم
شویس بر هر دو صورت و قضیه حاصل شویس از اثبات واسطه برای موضوع مطلوب و دیگری
اثبات محمول مطلوب برای واسطه چنانکه در صورت اول کوئیم العالم متغیر و کل متغیر حادث قضیه قطعی
که العالم احاد باشد حاصل شود در صورت دوم یک قضیه از نفی واسطه از موضوع مطلوب حاصل شود
و قضیه دیگر از اثبات واسطه برای محمول مطلوب چنانکه کوئیم العالم الیس ثابت و کل قدیم ثابت پس
قضیه مطلوب که العالم الیس بقدیم است حاصل شود در واسطه از عالم موضوع مطلوب و این صریح
مطلوب را اگر در واسطه راحت است سطر کوئید از این دو قضیه هر کدام را که مشتق را بر صغر باشد صغر
کوئید و آن دیگر را که مشتق را بکبر باشد بکبری و کلاً این دو قضیه بحیثیتی از آن مرکب قضیه قطعی
لازم آید قیاس نامست قضیه مطلوب را که از این مرکب لازم آید بخی جوانان چون واسطه را با موضوع
مطلوب مقارنتی لازم است آن مقدار مختلفه میباشد چه مقدار نه که با تطبیق باشد که واسطه محمول
موضوع شود و موضوع محمول را بر عکس این نگاه موضوع هر دو یک محمول هر دو این هیئت مقول
اوسط یا اصغر را بکبر و اشکل خوانند شکل بر چنانچه سطر محمول اصغر باشد و موضوع
از اشکل اول خوانند و اگر محمول هر دو باشد شکل دوم را که موضوع هر دو باشد شکل سوم و اگر
اول بود شکل چهارم مثال اشکل اول در دویم مثال است در دو صورت مذکور و گذشت مثال اشکل
المتغیر عالم و کل متغیر حادث مثال اشکل چهارم المتغیر عالم و کل حادث متغیر از این اشکال اربعه اشکال
بدیهی است که سطر اشکل دیگر را تا راجع بشکل اول نکنند تا جاش ظاهر شود و با محمول انتیای
سده شکل بدلیل ثابت شود و این قسم قیاس را که از مقارنت واسطه با اصغر را بکبر موضوع است محمول
حاصل شود قیاس از طرفی کوئید مقدسین او اگر هر دو قضیه حلیه باشد انتیای حلی کوئید اگر هر
هر دو مقصد باشد متصل الا متصل صمیمی بکبر باشد از قیاس که از استثنائی خوانند و آن قیله
باشد حاصل از ترکیب قضیه شرطیه که قضیه مطلوب عین تالیث باشد یا نقیض مقدس یا قضیه حلیه
مشتق باشد یا استثنای عین مقدم و در این وقت بخی عین تالیث بود و یا بر استثنای نقیض تالی
وقت نقیض نقیض مقدم باشد سببش آن بود که مقدم ملزم است تالی لازم و ملزوم جاتی که خط
باشد از لازم پس اثبات مستلزم اثبات لازم بود و نقیض مستلزم نقیض لازم نبود و اثبات و نفی لازم

در بیان معنی ماده

که در او سه بعد باشد و رازی از انرا طول گویند و پهنا و انرا عرض گویند و سطحی از او عرض گویند و عمدا
 از این معنی تعبیر کنند بقابل بعامل نشود و مراد از این بعامل نشود سطح است که راست بر همدگر در یک موضع
 گذشت باشند و میانه هر دو خط زاویه قائمه پیدا شود و مراد از این و غیره قائم یکی از چهار زاویه است که از خط
 گذشتن دو خط بر یکدیگر پیدا شود و از آن خطوط ثلثه خطی که او را فرض کرده شد طول خوانند و خط را
 عرض و میانه عرض این بعامل نشود از اضداد ثلثه نیز گویند و مراد از طول معنی عرض نیست بلکه مراد از آنست که
 که در او را اعتبار کرد و هر چه در آن باشد که هیچ تنجاسم از جانب دیگر در آن نباشد این سه قسم جوهر مرکب و جوهر
 از هم متما باشند و قسمتها با هم مخلوط و آن هر دو جزء جسم باشند یکی بلکه اصل جسم است و دیگری
 و دیگر بر صوت جسمیه بلکه ماده اصل چیز را گویند و با جمله ماده موضوع صنعت صانع باشد که
 تصرف را و انرا باید با شریع خود در ظاهر ساز و چنانکه نوک دمایه شمشیر است چو پاره ماده چوبه
 نیز خالق اجسام نیز جل صنع چهره را ماده و اصل این اجسام را گویند که موضوعی صنعت شایع است
 می باشد و اگر در این اجسام ماده تازه و نو نباشد و از آن باشد که جسم تازه نام از صنعتی
 حکم کامل باشد در پاره از ماده کلی ظاهر شود و شک نیست که بعضی از اجسام ماده بعضی دیگر شود
 چنانچه بظهور ماده حیوان و غلامان و نظایر آن ماده و همچنین واده و حمار و جم مطلق است اما
 ماده جسم مطلق جسمی دیگر و انرا در چهار برای مطلق چیزی نیست بلکه ماده جسم مطلق چیزی باشد
 که نه جسم باشد و انرا میگوید اولی ماده اللواد که در آن زمان که از آنها یکلام و طایفه از متقدمین بر زمان
 اسلام ماده جسم مطلق اجزای است که هیچ جزء از آن باقی نماند و در بعضی از این و در بعضی از این
 و قسمت چهار می دانست که چیزی از چیزی جدا شود و قسمت هفتم آنکه جدا شود بلکه در هر دو فرض توان
 کرد چیزی که نیز جزء دیگر باشد و هر اشاره یعنی اشاره با حاکمها نیز اشاره بان دیگر باشد هر چیزی از آن
 اجزا از اجزای جوهری که نیز گویند مجزای که در آن همه متکلیف این ماده علی باطل و انرا در
 و بر همین بسا ابطال اجزای که در آن قاهره اند و ظاهر از آنکه در آن همه متکلیف باطل و انرا در
 جزء از مقرر است و مسأله اگر از اجسام اسلام است او نیز را قوی که از آن جدا شود و در آن جدا شود
 که هر چیزی بالذات قابل اشاره با که است و ابطال البتة آنچه مجزای خود است از آن نیز جز نیست که مجزای
 نخست از او و که از اجسام از منزه جهت الیه منزه می باشد از منزه جهت الشمال می باشد از منزه جهت القلم
 غیر می باشد از منزه جهت الحافله پس شش جزء متماز بحسب اشاره حتی در هر متغیر بالذات متحقق است
 از آنچه ما در بیان آنها ماده اللواد تقریر کردیم متفطن توان شد که جزء لایتجری بر بقدری که متحقق
 توان شد ماده اللواد نیست و انرا در اجسام اللواد باید که متعین هیچ نفسی نباشد و الا با هیچ نفسی چیزی
 شد اگر گویند که تواند بود که در وقت جمع شدن با تعین دیگر تعین اولی از او نرزد و با تعین دیگر

در بیان ابطال اجزاء لا یتجزئ

شود چنانکه قطعه یا تعین حیوان متولد از او و تعین غذا یا تعین نظم او از غیر ذلک من الاجسام اولیه
 و اما الاجسام اخر کوئی پس را و با تعین خود ماده المواد نبود بلکه با تعین ماده المواد بود پس ثابت شد
 ماده المواد متعین بیعی تعین نتواند بود و رجال انکه جزء لا یتجزئ متعین هست که آن را تعین و وحد
 ثرت پس ماده المواد نتواند بود و از این که گفتیم مذهب یقراطیس نیز از این جهت مذهب یی است
 ماده المواد اجسام صغیر صلیب است علیه است که از غایت صغیر صغیر قابل قسمت خارج نباشد اما
 بل قسمت نهی باشد پس این جدا شود از اجزاء لا یتجزئ و چه بطراف ظاهر است چه تعین او ظاهر
 است از تعین اجزاء لا یتجزئ و مذهب شیخ اشراق از حکمای اسلام است که ماده المواد اجسام
 طلق است نه جزو و وحکم کامل خواجهم نصیر الدین طوسی در کتاب تجرید الکلام این مذهب را اختیار کرده
 مشهور این است که مذهب فلاطون نیز این است این مذهب چیست است چه جسم مطلق متعین است
 بحال بقابلیت ابعاد و اگر صاحب این مذهب تعین جسم مطلق را بقابلیت ابعاد نماید این تعین را
 تصور جسم نوعی دانند از این لفظی خواهد شد چه هیولی اولی الاهی محکم مطلق گردانند خواهد بود
 ظاهر است که مطلق تعین بقابلیت ابعاد مشترکست میان انواع جسم و اعتبار تعین هیولای صمیمی محکم
 خلق بقابلیت ابعاد مقدم خواهد بود بر اعتبار تعین وی بخصوصیت نوعی پس آنچه صاحب این مذهب
 سم مطلق نام کرده هیولای اولی خواهد بود و اول جسم مطلق خواهد شد و بعد از آن انواع دیگر چه
 اما از جسم مطلق نیست مگر هیولای متعین شده بقابلیت ابعاد و چه دیگر نیز در ابطال این مذهب
 است که مادر حواشی تجرید بیان کرده ایم و اساس این کتاب نیست و مذهب رسطاطالینس ملقب است
 ل و این مذهب را بقابلت ثانی در یکس احکام الاسلامیه شیخ ابو علی بن سبکین و خواجهم نصیر طوسی قدس
 در شرح اشارات و سایر احکام اسلام وجهی موش این است که ماده المواد جزء جسم مطلق است و نه
 چ تعین در حد ذات خود نیست بلکه تعین از عین قایل است و تمهیدیه است فعلیش محض قوت قبول نه
 موردتها و اول تعین نخستین صورتی که قبول کند تعین قایل است باعنائی است صورت جسمیه عبارت
 از است جزء دیگر است از جسم مطلق و جسم مطلق مرکب است از جزء اما که هیولای اولی است از اجزاء
 موی صورت جسمیه است این مذهب صحیح است توهم مردم که قول هیولی مستلزم قدم عالم است
 نه استی که قول هیولی بمعنی ماده المواد مذهب هیولیست خلاف در ماصدق هیولیست نه
 و مفهوم هیولی را اگر کسی توهم کند که قائل شدن باده المواد مستلزم قدم عالم است بسبب اینکه اگر
 بود که ماده المواد مصنوع عباس است پس قدیم باشد این توهم نیز باطل است چه لزوم عدم مصنوعیت
 او از ماده دیگر مسلم است و از این جا عدم مصنوعیت مطلق کار نمی آید اما لزوم عدم مصنوعیت
 حق عدم مخلوقیت اصل مسلم نیست چه گاه باشد مصنوع گویند و مخلوق از ماده خواهند گاه باشد

در بیان تعریف و کیف

که مصنوعی گویند ز خلوق مطلق خواهند معنی اول آن حاصل شد و معنی دوم و از نفی اخصر نفی عام لازم نیاید
 و هرگاه مصنوعی بمعنی اخصر اطلاق کنند مقابل او را مبدع گویند و هرچه علمای متقدم که مخلوقات باری تعالی
 بر دو گونه اند مصنوعی و مبدع و هر دو مصنوعی بمعنی عام اند و اما عرض کنم استیجاب اگر در هر دو هم
 قسمت معتبر است این را که خوانند اگر نسبت بغیر معتبر نیست عرض اضافی و عرض نسبی نیز گویند و اگر در هر دو
 نه قسمت معتبر نیست نه نسبت کیف خوانند اما که عبارت از قدر و اندازه استیجاب است قسمتی که در استیجاب
 شوا و خاصیت است و سبب هر شیئی تا قدری برای وی معتبر نشود فرض قسمت را و مصنوعی نامند پس قسمت را
 برای واقع نشود و البته بعد از او در موضوع او و قسمت چنانکه گذشت بر دو گونه است قسمت خارج که انعکاسی که
 و قسمت هوی که فرض خوانند آنچه خاصیت است که استیجاب فرضی است قسمت انعکاسی که خاصیت هیولانی است
 کم و کم بر دو گونه است متصفا منفصل که متصل نیست که میان هر دو قسمی که در فرض فرض شود حدی باشد و قسمی که
 میان هر دو بی تفاوتی که چون حد فرض کنی که نهایت یکی است بعینه همان حد بدایستان دیگر باشد و مانند دیگر
 که فرض کنی قسمت او را بد و نصف در خارج چه فقط که در قسمت نصف در خارج فرض کنی آن نقطه بعینه نهایت نصف
 باشد بدایست نصف دیگر این کم متصل و مقدار خوانند که منفصل است که نه این چنین باشد و از اعتدال
 مثلا میان دو جسم در جرم و بختی که یک است که مشترک میا هر دو جسم باشد چنانکه که نهایت است بدایست
 سه نسبت ثالث که بدایست است نهایت و نیست کم متصل بر دو قسمت قار الذات و غیر قار الذات قادر
 القادرات بود که مجموع اجزای مفروضه و یا هر یک از اجزای موجود باشد و مقدار دیگر در مجموع اجزای
 که در فرض کنی چون نصف ثلث ربع و غیر این همه در بدایست هم موجودند و غیر قادر است که هر دو جسم
 فرض کنی یا هم یکا موجود بتواند بود بلکه تا این جرم مفروض او معدوم نشود جزء دیگر موجود نتواند بود
 مقدار در خارج جرم و در این زمان که سوخته است تا آنکه در معدوم نشود فرض کنی که بعد از آن جرم و موجود
 نتواند بود مقدار متصل اولاد بالذات عارض نتواند بود که جسم را چه بعد از آن که در فرض جرم معتبر است
 هم این مقدار متصل است عارض جرم که جسم را چه بعد از آن که در فرض جرم معتبر است
 بدان نیاز کمترین است پس بدین باشد که جسمی که عارض است که مقدار مجموع طول عرض و عمق
 جسم را با هم ملا حظ کنند مجموع مقدار جرم تعلیمی گویند لفظ جرم مشترک شود میان جسم مشهود که قسم
 جوهر است میان این قسم از مقدار و غیر لفظی میان این هر دو معنی آن بود که این را جرم تعلیمی گویند و آن را
 جسم طبیعی این جسم طبیعی جوهر نیست عرض جرم تعلیمی جرم تعلیمی عرضی است عارض جرم طبیعی و اگر مجموع
 بعد جسم را با هم تنها بقدر سیم ملا حظ کنند مثلا طول و عرض را با هم بدین عق مخطور را در نزد و لغوی ملا حظ
 و مشقوقه از بدن مجموع دو بعد با هم واسطی خوانند و اگر یک بعد آنها ملا حظ کنند دو بعدی دیگر را مشقوقه
 فرض کنند از اخط خوانند پس خط طریقه و کناره و منتهای سطح باشد و سطح طریقه و کناره و منتهای جسم

حال
 استیجاب فرض قسمت
 اشکالی بر مقدار از بدو
 چه اخصر یا اعمی باشد
 فی تعریفه مفهوم است
 و بعد از اخصر است
 باطل شود انحصار
 و فانی شود مقدار
 حاصل شود مقدار
 دیگر علی مقدار از
 کند ماده
 برای
 بتول قسمت تعلیمی
 چنانچه حرکت جسم
 همیای سکون طبیعی
 باید و با
 شد

صور نوعیت در بیان اختلاف اجسام دانستی که جسم مرکب است از ماده و صورت جسمیه و این صورت
جسمیه در هر اجسام یکی بود بحسب نوع یعنی صورت جسمیه هر جسمی مخالف نباشد در حقیقت با صورت جسمیه
دیگر که حقیقت صورت جسمیه جوهری باشد متعین شده بقبول بکار این جوهر قبل ابعاد بعض جوهریت قبول
ابعاد در هر اجسام یکی باشد و اختلاف اجسام با هم در امری باشد برین از حقیقت جوهر قابل بقا و اما ماده به کل
اجسام یک نوع نبود بلکه در بعضی از اجسام واحد بود در بعضی مختلف چنانکه بیاید اما بحر این سبب اختلاف نوع
جسم نشود چه ماده بالقوه صرف قابل تخصیص است متعین هیچ تعیینی نیست چنانکه اشاره بان شد در جسم لایحه
بالفعل و متعین پس بحسب اختلاف جزء بالقوه با وجود و صلاحه متعین بالفعل جسم مختلف نتواند در اصل
اجسام مختلف در آثار و نقاضا چه اثر و نقاضا جسمی مخالف ضد اثر و نقاضای جسم دیگر باشد چنانکه ظاهر
در اکثر چیزها اثر و نقاضا این میل به اشیاء اثرش کرم کردن است نقاضا این میل به اشیاء اثرش
سایر اجسام پس ناچار است در جسم از غیر دیگر که سبب اختلاف اجسام باشد و اثر اولی که بیان جزه اجسام در حقیقت
نوعی مختلف شوند چه بر این تقدیر در حقیقت هر جسمی جزوی داخل باشد که در حقیقت جسم دیگر داخل نباشد
و معنی اختلاف نوعی همین است چنانکه در فصل منطوق اشاره بان شد و این جزه دیگر را سبب دیگر جسم با نقاضا
نوعی شود از انواع مختلف صورت نوعیت خوانند و سبب دیگر حرکت سکون و سایر اثار جسم است
گویند و با آنکه جسم مختلف به منوع شود سبب صورت نوعیت مختلفه یا نوع مختلف بدین سبب جسم مطلق
با آنکه در حذات خود نوع واحد است عارض شود که جنس گردد در انواع مختلفه اجسام و این سبب سبب است
که حاصل است از ماده را بحسب صورتی بعد صورتی و اول اختلافی که حاصل شود اختلاف جسم است بعلی بود
و عنصری بودن چه اگر جسم قابل باشد که با جسم دیگر مخلوط و مجزوع شود بحیثی که خاصیت هر یک کمتر
شود و از مجموع خاصیتی متوسط حاصل شود و انحصار عنصری گویند و اولی که عبارت از دیگر اگر جسم قابل
ان باشد که صورت نوعیت اثری را بدین صورت نوعیت دیگر در حاصل آید انحصار عنصری گویند و اولی که
و دیگر اختلاف بساطت ترکیب است چنانکه اگر جمع نیامده باشد از اجسام که هر یک متعین بصورت نوعیت علیهم
باشند و عبارت دیگر اگر جسم متعین شده باشد بصورت نوعیت که هر جزوی که در آن جسم فرض کنند با کل
انجم در صورت نوعیت شریک باشند انجم را سبب گویند مانند اشیاء و غیر آن و اگر این چنین باشد که
مجموع از اجسام مختلفه اتمو باشد با هر جزوی که در او فرض کنند در صورت نوعیت با کل مشارک نبود اگر چه
بسیاری از اجزاء مشارک باشند انجم را مرکب خوانند مانند بدن حیوان و مانند لعل یا قوت و غیر آن مثلا
یا قوت که اگر اجزائی که در او فرض کنند با کل در صورت یا قوتی مشارک است اما بخیر یا بالآخره منتهی شود بعضی
که هیچیک از آن در صورت یا قوتی مشارک نیست جسم بسیط هرگاه مانعی را قاصر یا او نباشد واقع بر شکل
که باشد و مواد از که جسم است مستند بر مسادری است و ماده مانند کوی چه گویند مناسب است با ساطت

در بیان اجسام فلکیه

بسیار نکدر طبع لیسط اخلاف نبود و در شکل که نیز امور مختلف یافت باشد چه شکل جسم عیار نسبت از هر
 که عارض شود بسبب اجزاء اطراف جسم بحکم و هرگاه اطراف جسم متعدد و مختلف باشد هیأت خاصه که بسبب
 نیز مختلف نخواهد شد و طریقه که نیست مگر وسط واحد مستدیر و هر جسم غیر که اطرافش لا محاله مختلف متعدد
 باشد چه بکفرش سطحیست طریقی دیگر خط بانقسط یا سطح دیگر چنانکه در اشکال هضعه که مثلث متوابع و نظایر
 آن باشد و در جسم غیر هضعه که مستدیر باشد اما استاندارد آن مانند استاندارد کوی نباشد چون بیضه کوچک
 در او بیش از یک سطح یافت نشود اما آن یک سطح در استاندارد مختلف باشد چنانکه پوشیده نیست پس راوی از اخلاف
 یافت شود و مقتضای طبیعت لیسط نتواند بود و که بر دو گونه بود بخلاف قسمت در که بخلاف لایحه در سطح
 یافت شود بیکر که از بر دست سطح یکدیگر که از بر تون باشد سطح مقعر خوانند و این در سطح گاه با هم
 متوازی باشند و گاه غیر متوازی و مراد از توازی بودن در وجه استدام تجسیدی که جمیع ابعاد مابین با هم
 باشند و در کوه صفت یافت نشود مگر یک سطح که از بر تون با محیط باشد فصل جهان از این باب و
 از مقالات و این برینست اجسام فلکیه و احوال فی بدایه الاقسام فیکه هر چه نورانی باشد که
 خوانند و غیر نورانی را فلک نامند اما ابتدا بدو کو که کنیم زیرا که از حال کو که محسوس است علم باحوال فلک
 حاصل کرده اند از راهی بدانشن احوال فلکیات پیدا نمودی پس گوئیم بدانکه از کو که هفت کو که که بر
 قطار در هر کوه و شمس و مریخ و مشتری و زحل باشد سیاق خوانند چه هر یک سیری و حرکتی حلیقه دارند
 نسبت بهم مختلف شوند گاهی با هم آیند و گاه دیگر از هم گذرند و گاه سریع بطی باشند و گاه از زمین دور
 گاهی نزدیک شوند و بیرون کو که از اینها را که غیر شمس و زحل باشند حالتی دیگر روی دهد که بدین سببها
 غیره گویند و از چنان باشد که گاهی چنان نمایند که از زمین میترسند که حرکت ایشانست جمیع کنند در دست
 از اراجع گویند و گاه چنان نمایند که چند روز در یک موضع ایستاده باشند اصل حرکت کنند و از
 از مقیم گویند و در غیر اینها که متوجه حرکت خود باشند مستقیم خوانند و اینها را ثلثات
 استقامت استقامت خوانند و بنا بر این در ثلثات یعنی رجعت و اقامت استقامت مابین
 را متغیره گویند و جمیع کو که غیر این هفت کو که بنا بر بطور حرکت ایشان در ثبات و ضاع ایشان بلکه دیگر
 بت خوانند و هر با هم در حرکت و رجعت حرکت موافق باشند و کو که با ایشان اکثر تجدید است که احصان
 نیست از آنجمله بیکر از ویست بیکر از صد که هاند و مواضع آنها را از ثلث تعیین نموده اند و اینها کو که
 بر جهت کو که بر صوره خوانند و بر تعیین مواضع اینها چهار هشت صورت توهم نموده اند چنانکه
 فی این کو که بر نفس این صورت واقع شوند یعنی بر خطوطی که این صورت از خطوط متوهم شده اند و با
 میان خطوط و آنها را کو که داخل تصور خوانند و چون خواهند که از این کو که چند دهند گویند که
 درین صورتها بر دست باشند یا بر پای چپ او بر این قیاس و بعضی که برین بر صورت واقع باشند

انها را کواکب خارج الصلوه خوانند و چون از آن کواکب خبر دهند گویند کواکبی که بر پهای چپ فلان صورت
 یا بر پهای راست فلان صورت و بر این قیاس این بود بحال از احوال کواکب و اما فلان بر دو گونه بود یکی در جزئی فلان
 کلی آن بود که یکی از حرکات تسعة که حرکت یومیه و حرکت ثوابت و حرکات سبعه سیما است با تمام شود و فلان
 جزئی آن بود که با و تنها یکی از حرکات تسعة تمام نشود بلکه چند فلان باید که با هم ضم شوند تا ضبط یکی از حرکا
 از آنها حاصل شود و فلان کلی مفرد بود و مرکب معر دان بود که یک فلان تنها یکی از حرکات را ضبط نماید
 مرکب آن بود که چند فلان با هم ملتم شوند تا ضبط یکی از آن حرکات نمایند و حرکات تسعة نیز بر دو گونه
 بسیطه و مرکب بسیطه آن بود که در از منته متساویه مسافات متساویه قطع کند و از امتسا به هم میزنند و مرکب
 آن حرکت یومیه و حرکت ثوابت باشد و مرکب آن بود که در این بین بود و از اختلاف نیز گویند و آن حرکا
 سبعه سیما باشد و از این جهت فلان هر یک از حرکاتین اولی و مفرد باشد و فلان هر یک از حرکات کواکب
 سیاره حرکت مجموع افلاک کلیه در مشهور است بعد از حرکات محسوسه جبر نه حرکت مختلف باشد و از هم
 از کواکب هفتگان و یکی از ثوابت یکی دیگر که مجموع کواکب را در شریک نیست حرکت هر یکی حرکتی و حرکتی
 اثبات کرده و بعضی بخوبی ندیده اند که حرکت مشترک حرکتی علیین و نباشد بلکه نفسی متعلق بمجموع جبر
 المجموع باشد که مبدأ حرکت مشترک و نفسی علیهم هر یک متعلق باشد که مبدأ حرکت خاصه شود بنابر این
 بود که در افلاک کلیه بیش از هشت نبوده و اول افلاک کلیه بنابر مشهور بحسب تدبیر طبعی فلان اعظم است
 فلان از فلان فلان فلان نیز گویند و از مشتمل است بر جمیع افلاک بلکه بر مجموع عالم اجسام را و اگر آنست
 السطحین مرکب او مرکب زمین بلکه مرکب عالم را و بر هیچ کواکب نیست بعد سطح معر او را از مرکز زمین که
 قطر او است بتبعیت سطح محدب فلان ثوابت که با او است موازی استی سه هزار و هشتاد و هشت و بیست
 چهار هزار و شش صد و نوزده و بعد سطح محدب را بغیر از خدای تعالی که در اندام جبر
 کواکبی نیست که بوسیله او استعلام بکند می توان کرد اما بعد از آنکه عالم متناهیست عدم نهائی اجماع
 میاید منع ثبوت و بر بالایی او هیچ نیست پس بدانکه او را بالائی نیست که چیزی را بتواند بود بلکه
 است عدم مطلق و عدم بر دو گونه است عدم مقدر و عدم مطلق عدم مقدر چون تضایق و کواکبی
 که فرض کنیم که در اوقات هوا هیچ چیز نباشد و مقدر باشد پس بدانکه محاط باشد باطراف کوره و کوره
 بزرگتر باشد فضا بیشتر باشد و اگر کوچکتر بزرگتر این قسم عدم را خلا و چون چیزی را بود مؤلف گویند
 مطلق آن بود که را انچه چیزی را نبود نقد برش هم نتوان کرد و این که مشهور است فوق الفلک
 اخلا و الا ما معنی دارد و حرکت این فلان سریع حرکت است هر یک بشمار روزی و در هر یک که در پدید
 هزار بار هر روز میخیزد است تمام کند و حرکتش از مشرق باشد مغرب و جمیع افلاک حرکت او متحرک باشد
 در سبیل مستطابا آنکه خود حرکتی بر خا و جهت حرکت او داشته باشند و اینجا بود چه یکی بالذات

در مبانی احوال اجسام الفکیه

۳۱

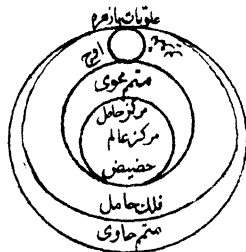
یکی را عرض چنانکه مورچه بر دره اسیا حرکت کند و اسیا او را بر خلاف جهت حرکت همدیگر طلوع و غروب
 اکبایین هر که باشد و سبب طلوع و غروب آن بود که زمین جرم کثیف است و واقع در وسط حقیقی اندازیم
 که زمین مرکز جمیع افلاک کلیه است بدین سبب و سبب نصف فلک زمین بر زمین باشد و نصف دیگر بر
 زمین پس چون کوکب بر زمین واقع شود زمین محال شود میان او و بصره لا محاله غیر می باشد و چون
 او بالای زمین آید می تواند دایره که فاصل باشد میان نصف برقی و نصف غیر برقی آنرا افق خوانند و نصف
 فلک در بلاد نصف برقی و غیر برقی مختلف شود و افق مختلف گردد و از منظر طلوع و غروب کوکب را نقدیم
 که اختلاف پیدا کند در قطب افق و نقطه سمت لاس و سمت قدام باشد یعنی و طرف خطی که باشد قدام
 همسر از وجوه فلک منتهی شود و مراد از قطب دایره قطب و نقطه سمت بر که از دو طرف مقابل آن بره که
 قدر یکسان از دو نقطه باطراف آن دایره بر او باشد اگر آن دایره عظیم بود یعنی بر مرکز گذشت بود بعد
 میان آن دو نقطه را بر دایره بعد نقطه دیگر از دایره نیز بر او باشد و دو قطب که در دو نقطه بود بر دایره
 که چون حرکت باشد البت آن دو نقطه ساکن باشد در وقت حرکت که هیچ نقطه بر آن گره و بری
 و قطب ساکن نتواند بود و دو قطب که در دو نقطه دایره نیز باشد که بر سمت حرکت که مقرر و مواضع باشد خوا
 و هر دایره که بر وسط گذشت بود از اصغر خوانند و عظیم که بر سمت حرکت که باشد از اعظم خوانند
 و خوانند و منطقه فلک اعظم را معدل النهار گویند و نشان این دایره بحسب حس چنان باشد که از نقطه
 شرق در مرکز و زواید و نقطه مغرب در مرکز گذرد و از زمین بر زمین باز به نقطه مشرق پیوندد و دو قطب این دایره
 و قطب فلک اعظم بود و آن دو نقطه بود که یکی بر دایره ستاره جد بود که علامت قبل اهل عرفان است از اقطاب
 می گویند و دیگری مقابل او بود و آنرا اقطاب جنوبی گویند و در افان هافط جنوبی در زمین بود بقدر آنکه
 شمالی از زمین مرتفع است در بلدی که معدل النهار بر سمت لاس آن بلد گذرد و قطب معدل بر افق واقع
 شد و ان موضوع را که معدل النهار بر سمت لاس آن گذرد خط استوا خوانند و هر موضعی که از خط استوا اقطاب جنوبی
 قع باشد قطب جنوبی را موضوع مرتفع و شمالی مخفض باشد و بیان قیاس احوال جمیع افان معلوم خوان کرد و
 وضع که قطب معدل بر سمت لاس باشد افق موضوع و معدل النهار با هم منطبق شوند و اما برادر ان موضوع که
 می طلوع و غروب بود بلکه چون افان ششماه در طرف شمال است و معدل و ششماه دیگر در طرف جنوب
 مانجی پیاید پس اگر اقطاب بر سمت لاس واقع است قطب شمالی باشد ششماه که افان در بروج شمالی است همیشه
 نیز باشد و دیگر از انجا بعد ششماه بود و چون انتقال بر بروج جنوبی نماید غروب می شود و شبها را نشو
 ششماه دیگر شب شد و اگر قطب قع بر سمت اس قطب جنوبی بود احوال بر عکس این باشد و لکن تغییر
 غیر از این نیست و فلک در هر محسب بتب طبیعی فلک ثوابست فلک البروج نیز گویند و آن نیز گره است
 قوازی الصطحی بر مرکز مکرر عالم محیط با سوی فلک اعظم محیط و با سوی سطح معر فلک اعظم است جمیع

در بیان اخلاک فلکیه

که اگر ثابت در او مرکز و حرکت از مغرب است عشق و در هفتاد سال در هر نقطه کند و در بیست و پنج روز
در بیست سال در دو تمام کند و در او در هر یک صدها از بیست و شصت حصه است هر محیط در او در هر یک صدها
شصت قسم مساوی کند هر قسم در هر یک نام دهند و هر یک را بیست و شصت قسم کنند و هر قسم را دویست و هشتاد
هر دویست را بیست و شصت نام و هر نام را بیست و شصت نام و تا آنقدر که حاجت باشد قسمت نمایند و منقطع او را منقطع
البروج و فلک البروج نیز گویند و نقاط کنند با معدل آنها بود و نقطه که آن در نقطه او و نقطه اعتدال بود
و یک نصفه و همیشه بطرف شمال است از معدل و نصفه یکو بطرف جنوب حرکت خاصه فلک بر این منقطع است که
اصلا که از او بطرف مائل شود و اگر چه نقاط مختلفه است که در او بود و بعد از اتحاد در یک نقطه از هم جدا
شوند تا با عایت بقا عاید شوند از انجا میل تغییر کنند تا به نقطه دیگر مقابل نقطه اول بهم رسند و در گذشت
از هم متباعد شوند تا با عایت بقا عاید بالا منقار شده در نقطه اول متحد شوند اما در نقاط معدل
البروج چون معدل منقطع فلک اعظم بلکه منقطع عالم است از اصل است و از او بی منقطع در این منقطع
شدن و در شدن منقطع البروج نیست و هند و از انجا بیست و شصت رتبه بعد شمالی بودن و جنوبی بودن
نسبت بعد از امتیاز تمام در اجزاء منقطع البروج بهم رسند چون مدار خاصه فلک منقطع البروج است
و تا این انبساط اعظم تا از عالم علوی در عالم سفلی پس تا این انبساط بحسب بودن در هر جزوی از اجزاء منقطع
البروج نسبت به عالم سفلی مختلف شود و از انجا بیست و شصت رتبه و از هر یک منقطع البروج بحسب امتیاز
قسم مساوی کرده اند و هر یک بحسب چهار نقطه منازیعین در نقطه غایت بعد و در نقطه غایت قبل یک
نقطه اتحاد است بجهت تقوس مدار و این منقسم شود که هر قسمی ربع باشد هر ربع بحسب ربع غایت قبل
غایت بعد و توسط نسبت بغایت بین این قسم مساوی شوند که مجموع دو از ده قسم مساوی باشند چنانچه
متصف بقرب بغایت قبل از یکدیگر و در قسم از آنها شمالی بودن و در قسم دیگر جنوبی بودن و امتیاز و قسم
از هر یک یک حرکت شمالی بودن و منتهای حرکت شمالی بودن و امتیاز و قسم حرکت جنوبی بعد از حرکت شمالی
بودن و منتهای حرکت جنوبی بودن و اما امتیاز چهار قسم متصف بقرب بغایت بعد از هر یک باز در وقت تمام
شمالی بودن و در قسم جنوبی بودن و امتیاز و قسم شمالی از هر یک یکدیگر و در وقت بعد یکدیگر است از
یکدیگر بود و از غایت قبل و یکی بمقدم بودن از غایت قبل هم چنین امتیاز و قسم جنوبی از یکدیگر و از انجا
چهار قسم متصف توسط از یکدیگر باز شمالی بودن و جنوبی بودن و امتیاز و قسم شمالی از هر یک یکدیگر و توسط بعد
از غایت قبل توسط قبل از غایت قبل هم چنین امتیاز و قسم جنوبی از یکدیگر و از انجا نسبت امتیاز و قسم
در جمیع اجزاء فلک البروج بلکه در جمیع اجزاء از اعتبار نموده مجموع کرات افلاک محیط بارض بد و از ده
مساوی کرده اند و کیفیت انقسام افلاک با این در از ده قسم چنانست که در از ده نقطه در منقطع البروج
امتیازات مذکور را اعتبار شده و در نقطه غایت قبل و در نقطه اعتدال باشد و در نقطه غایت بعد که در

در هر یک از این
نقاط
نقطه غایت
نقطه اعتدال
نقطه غایت
نقطه اعتدال
نقطه غایت
نقطه اعتدال

یک طرف از او باشند و آن رطل و مشتری و مریخ است اینها را کوکب علویه گویند و کوکبی که حاصل نکند از این
 یک جنبند که گنندین است رطل و یک روان زهر و عطارد باشد اینها را سفلیین خوانند و ظاهر است که این
 وجوه را مستحسنانفاضا کنند هر یک از این افلاک کلیه هفتکانه مرکب اند اما هر یک از افلاک علویه و زهر
 از سه فلک جزئی و محیطی با عرض یک یکی از آن در داخل عمل گویند مرکز آن مرکز عالم باشد و منطقه اش در سطح منطقه
 البروج و دیگر بیخارج مرکز که مرکز آن نقطه باشد غیر مرکز عالم و منطقه اش تقاطع کند با منطقه البروج و در ظاهر
 ثخن بمثل چنانکه سطح محدث ماس سطح محدث بمثل باشد بر نقطه مشترک که انرا اوج خوانند و مقرر ماس معین
 نقطه مشترک که انرا حقیق خوانند و بالضروره از مثل بعد از اوج خارج مرکز و نقطه مختلف الشمس باقی ماند یکی
 محیط خارج مرکز و از اتم حواری گویند دیگری محیط خارج مرکز و از اتم محوی خوانند و رقت ممتد حواری در
 طرف اوج باشد غلطش در طرف ضیق ممتد محوی بر عکس این یکی غیر محیطی با عرض افلاک تدویر خوانند
 که باشد ممتد مرکز در داخل ثخن خارج مرکز چنانکه سطح او ماس هر دو سطح خارج مرکز شود و نقطه هر دو
 از این کوکب چهار کانه مرکزند

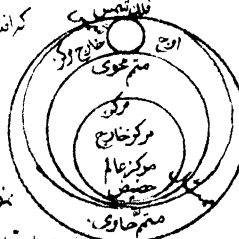


و تدویر یک نقطه ماس باشد
 مذکور را سبب نکند تدویر
 چنین هر خارج مرکز را
 فلک حاصل گویند و از این
 اسان شود و اما فلک

در تدویر چنانکه سطح کوکب
 و هر یک از افلاک خارج مرکز
 در مرکز است هم
 که حاصل تدویر که باشد
 صورت تصویر این تصویر
 شمس مرکبست از دو فلک
 یابد و بر وجه ضبط حرکتش بهر یک از این دو

حرکتی یکی فلک عمل و دیگر بیخارج مرکز

مکن است غذا جز مخصوص احدی نکرده اند و بر هر نقد بر منطقه اش در سطح منطقه البروج باشد و از این جهت
 که انقاد بر حرکت خود هر کواکب از منطقه البروج بطرف حاصل نشود بلکه همیشه در آن مرکز
 باشد و بر نقد بیخارج افتاب مرکز باشد در خارج مانند تدویر در خارج بود
 بر نقد بر تدویر مرکز و مرکز باشد در ثخن بمثل چنانکه در خارج و شمس
 مرکز در تدویر چون کوکب دیگر از این صورت تصور هر دو صورت توان
 نمود و اما فلک عطارد مرکبست از چهار فلک جزئی یکی مثل دو خارج مرکز
 و یک تدویر خارج مرکز اول مرکز در ثخن بمثل خارج مرکز دوم در ثخن خارج مرکز



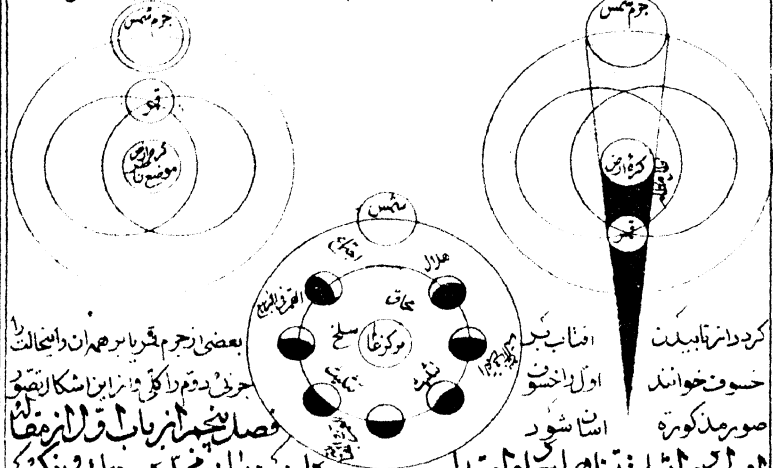
اول همان طریق که مذکور شد و تدویر مرکز در خارج مرکز دوم و عطارد مرکز در تدویر و هر دو مرکز در خارج
 مرکز اول را مدبر گویند و خارج مرکز دوم را حاصل نامند چون خارج مرکز های دیگر در مدبر حاصل با هم یک سطح
 باشند و اما عطارد را دو اوج باشد یکی مشترک میان مثل و مدبر و از اوج مدبر گویند و دیگری مشترک

می و شش در قیه و پنجاه و نه ثانیه و هر یک از کواکب علوی در بقدر فصل حرکت خارج مرکز زمین بر حرکت حامل او بود
و حرکت هر یک از افلاک کلتی کواکب سیاره و کواکب شد از حرکات افلاک جزئی که آن فلک کلی مرکب از آنها باشد و مست
در این مقام بیان رجعت و اقامت استقامت که سابقا مذکور شد و عرض آن کواکب میسر و ادوایش است چنان
حرکت اعلائی تدویر میخیزد و حرکت حوامل مجموع بر تو الیست پس چون کواکب در اعلائی تدویر باشد بقدر مجموع
حرکت حامل و حرکت تدویر حرکت نماید و حرکت او سرعتهای نسبت بحركات او در غیر اینحال و کواکب را در اینجا
مستقیم و اینحالت را استقامت گویند و چون در بعد نقاط سطح تدویر از مرکز عالم که از اندازه تدویر کواکب
و لا محاله در طرف اعلائی تدویر باشد غایت سرعت او باشد در استقامت و چون با سفل تدویر که حرکتش در
خلاف تو الیست منتقل شود حرکت کواکب بتولی بطور پیدا کند چه در اینحال بمقدار فصل حرکت حامل بتولی در حرکت
تدویر محاذی بتولی حرکت کند و هر چه کواکب بمحض تدویر یعنی اقرب نقاط سطح تدویر بر مرکز عالم نزدیکتر شود حرکت
بر خلاف تو الیست بنابر قریب بر مرکز عالم سرعتهای فصل تدویر کمتر شود و حرکت کواکب بتولی بطی تر نماید اما چون
صورت بتو الیست کواکب مستقیم گویند تا تجدید حرکت تدویر بتولی با حرکت حامل بتولی مقاومت کند کواکب
چند روز چنان نمایند که بجا ایستاده اند یعنی نسبت بحركات خود که غیر حرکت بتو الیست کواکب را در اینحال مقیم گویند
و اینحالت را اقامت بعد از آن حرکت تدویر بخلاف بتولی برپا دارد اید بر حرکت حامل بتولی و کواکب بمقدار فصل حرکت
تدویر بخلاف بتولی متحرک نمایند و در اینحال کواکب را جامع و اینحالت را رجعت گویند و هر چند بمحض تدویر تدویر کمتر
شود و حرکت رجعت سرعتهای نماید تا بمحض فصل تدویر غایت سرعت رجعت چنانکه در ذره غایت سرعت
بود در استقامت چون از بمحض کواکب در رجعت بطی نشود تا بمقدار مقاومت برسد مقیم گردد و بعد از آن شروع
در استقامت نموده در سرعت افزایش نماید تا بدیده رسد که غایت سرعت استقامتی بود پس کواکب در ذره تدویر
دوباره مقیم شود یکی بعد از استقامت بتیش از رجعت دیگر یکی بعد از رجعت بتیش از استقامت و از آنچه گفتیم
ظاهر شود که اختلافات مذکور هر کواکب از آنکه به حرکات عارض شود تا هیچ حرکت مفرد در فلکیات مختلفه نتواند
شد بسبب اینها حتی که در کتب خواهم دانستم و اینصفا مناسب این مقام است ذکر کیفیت هلال و بدو در سبب خسوف
و کسوف بتو الیست که بتدویر حواسست صبقی که از اندازه کسوف کند و همیشه قریب بموضع کسوف و کسوف
نورانی است نصف دیگر ظلماتی و در وقت اجتماع نصفه قمر بطرف ما باشد و هیچ از نصفه قمری نماید این
حالت را محاق گویند و چون از اجتماع کدیز و دوازده در حجاب افتاد و در شود کسوف از طرف نورانی نمایان شود
و از هلال گویند و تدریجاً در زمان نور شود تا بمقدار نصف قمری با تمام حواسر ما باشد و در این
حالت ویراندر خوانند و چون از هلال کدیز کسوف از نصف بتو الیست پنهان شود و تدریجاً در نصف نورانی نقصا
پذیرد تا باز با اجتماع رسد و حالت او عود کند چون اجتماع در حوالی یکی از عقدین را در ذره یعنی در
نقطه نقاط منقطع حامل شود یا منقطع از روح اتفاق نشود حایل شود میان ما و قمر تا با قمر در بعضی

در بیان نوعی دیگر از احوال فلکیا

۲۰

از جرم شمس با تمام ان مستور گردد در این حالت را کسوف خوانند اول کسوف جزئی دوم کسوف کل و اگر معالیکه در حوالی عقدتین اتفاق افتد چون جرم زمین در مرکز عالم واقع است بحال حاصل شود میان شمس و قمر و



بعضی از جرم شمس یا بر همدان یا با هم
جزئی دوم را کسوف جزئی و از این اشکال تصویف
فصل پنجم در بیان احوال فلکیا

کسوف و انباشت فلکیا
کسوف و انباشت فلکیا

کرد در این تابیدن
خسوف خوانند
صور مذکور
افتاب یک
اول با خسوف
استا شود

اولی از احوال فلکیا
نوعی دیگر از احوال فلکیا
بدانکه مقدار عالم و ابعاد امتدادی که در عالم موجود بود یا مقرر باشد
هم منتهای است دلیلش آنکه اگر غیر منتهای باشد هر اینها را در حدی که فرض کنیم غیر منتهای و خطی دیگر موازی این
خطا ما منتهای هر مسد که یک سر خط منتهای را ثابت فرض کنیم یک سر دیگر را متحرک بجای خط غیر منتهای و با هر دور
بعد از شروع در حرکت موازی اش با خط غیر منتهای باقی بماند بلکه متبدل شود بمسامت در مدار مسامت بود
با خط دیگر جیستی که اگر در آن شود بان دیگر برسد و موازی ضد این است از آن است که در خط یا هم جیستی
که در هر دور و طرف هر چند دراز شوند با هم نرسند چنان نیست که اگر یکی از دو خط موازی حرکت کند البته
مسامت خط دیگر شود مطلقا یعنی خواه خط دیگر منتهای باشد خواه غیر منتهای اما اگر خط دیگر غیر منتهای
البن خط اول بعد از حرکت مسامت و شود و این حکم هر دو نیست مسامت مذکور چون بعد از موازی است
ابتدائی و اولی خواهد داشت چه هر چه نباشد پیدایش پیدایش او را اولی باشد و در صورت مذکور پیدایش
مسامت را اولی نتواند بود چه هر نقطه از خط غیر منتهای که فرض کنی ابتدای مسامت را با او پیش و نقطه دیگر هفت
که مسامت بان نقطه دیگر مقدم است بر مسامت بان نقطه هر دو هکذا الی غیر الیه نهایت پس اگر خصم قبول کند که
مذکور اول مسامت هست و از طریق مذکور لازم آید که نیست این خلف باشد و اگر قبول نکند لازم آید که موجود
از عدم را ابتدای خود نباشد و این محال پس واجب شد که ابعاد عالم منتهای باشند چون ابعاد عالم منتهای
عالم را جهت ثابت شود چه جهت طرف نهایت امتداد باشد پس چنانکه نهایت هر خطی با هر جسی جهت باشد

نهایت عالم نیز جهت عالم بود و مشهور این است که جهت منش بشر نیست این دو شهر تبار و مسبل است یکی
اعضای متعینه در انسان که راس قدم و ظهر و بطن و پایی و شمال باشد که عازمی هر کدام را جهت اعتبار کرده اند
دوم ابعاد ثلاثه متقاطعه که در مفهوم جسم معتبر شده که هر بعدی را دو نهایت است شهرهای متعینه و اما چون
ابعاد را امتداد غیر محصور در هر حیثی فرض میتوان کرد حق این است که همها غیر محصور باشند و این جهات خوا
محصور خواه غیر محصور هم بهم مبدل توانستند چه بسیار این شود و بالعکس و قدام خلف شود و بالعکس بهم چند
هر خطی با حی و الزمان وضعی که داشته باشد چون برگرداندن جهاتش مبدل شود و مکرر جهت فوق و تحت
متخالف بالطبع اند که هرگز فوق تحت نشود و تحت فوق نکند و در این سبب حسام در طلب این دو جهت مختلف
چه بعضی بالطبع طالب فوق است و هار بار تحت چون آتش و هوا و بعضی بر عکس مانند آب خاک پس اگر عالم
شکل که رافع باشد تواند بود که در طرفی که محیط و مرکز باشند با هم در نهایت مخالفت باشند چنانکه مطلوب
بالطبع و دیگری مهبور و غیره بالطبع تواند بود یکی از دو طرف جهت فوق عالم و دیگری جهت تحت عالم باشد
همچو دو نهایت بعبارت محیط و مرکز که با هم بصفت مذکوره نتواند بود چه اطراف جسم مضلع مثلا اگر چه هر طرف
از آن با هم الفضا را در غایت خلاف بصفت مذکوره نیستند از مخالفت مختصر در ایشان هم نیست نتواند
کرد و جسم با هم میان باشند در وضع و یکی محدّد فوق باشد و دیگری محدّد تحت چه لازم آید چون متحرّک
یکی از آن دو جسم باشد از جهت مقابل جهت متحد بحجم دیگر از آن دو جسم که متوجه فوق باشند از جهت تحت
و یا متوجه تحت باشند از جهت فوق و این محال چه توجه بقوت مثلا از جهت تحت متصور نشود و الا فوق فوق
مطلق نبوده باشد بلکه با اوصاف باشد و یا چار باشد از فوق مطلق پس واجب شد که عالم جسمی بر شکل کره باشد
محیط از جهت فوق بود و مرکز جهت تحت و این عالم که بر شکل کره باشد بر سر نوع صورت بند یکی آنکه مجموع
عالم جسم واحد گری باشد و آنکه اجسام متعدّد باشند که هر یک گری باشد سیم آنکه جسمی که برای همه جهات
است گری باشد و محیط بر همه جسمها و سایر جسمها خواهد گری باشند خواه نه قسم اول بالبدیهه باطل است
و قسم دوم باطل نیست اما برای تعیین و تحدّد جهتین فوق و تحت که در جهت جسم محیط کافی است پس آنچه تحدّد جهات
مقتضی است کرد بدین جسم محیطست خواه اجسام دیگر گری باشند خواه نه پس ثابت شد که جوهری در جهات بعض
جسمی که تعیین جهتین فوق و تحت با او باشد ثابت شد و جوهری که در جهت و احاطه گری سایر اجسام عالم پذیر
شد که محدّد در جهت عالم است چنانکه محدّد فوق و تحت است این جسم محدّد را که چه محسوس احتمال تواند
بود که جسمی باشد با ای فلان عظم اما چون جسمی در ای فلان عظم معلوم الوجود بلکه مضمون الوجود نیز نیست
پس فلان عظم محدّد در جهت باشد پس فلان عظم گری باشد و نزد حکما جسمی که واجب است که در جهت بر هر
فلان عظم است بسبب تحدّد جهات و اما سایر اجسام بسبب طرازا فلا و غیرها شدن نیست که محسوس طبع ناقصا
گرویت کنند پس اگر در بعضی ثابت شود که ماضی و یا از مقتضای طبع بیرون نبرده و نیز نکره خواهد بود

در بیان عناصر و احوال

۴۱

و خوب الا فلا و جمیع اجسام بحسب نظریات بسیط افزیده شد چه مرکب فرع بسیط است چون ترکیب را نه
موقوف است بر وجود کیفیات متضاده و وجود ماده منفعل و در ترکیبات وجود هیچ کدام محقق نیست بلکه
نوعی از حدس ضرری از قطن و کالت که در عدم آن لهذا حکم کرده اند بساطت جمیع فلکیات و عدم محقق
قاسم در این جمیع فلکیات بمقتضا طبع و عدم مانع بر کرویّت باقی باشند این است دلیل بر کرویّت فلا فلان در
کرویّت فلا فلان دلیل این هست که از نامل در مطالع و مغارب کوکب کسب و ضاع معاوین و انر ضریه ظاهر میشود
در کتب هیئت بعضی از آن مشروح است بنوعی که ناظر را در آن شک نماند و حرکت فلا فلان مستند بر است بطریق
حرکت در کلاب که کل بجای خود است بطرایق متبدل و این نوع حرکت را حرکت وضعی گویند و این از طلوع و غروب
کوکب معلوم است لکن آیا تواند بود که قبول حرکت مستقیم کنند یعنی حرکت مکان که متحرک بان حرکت از مکان
بمکان دیگر منتقل شود یا نه جای نظر است اما محال تواند بود که حرکت مستقیم کنند و ادوی نه بطریق نه قسری
حرکت مستقیم تر از جهتی است میل بخوبی دیگر پس موقوف باشد بر ثبوت جهت جهت قائم نشود مگر یک جهت و اما
غیر محال از افلاک دیگر چون متحرک بود که مستدیره و بعد از این ثابت خواهیم کرد که حرکت فلا فلان ارادی است
بارزه خود نتواند بود که حرکت مستقیم کنند چه مستقیم ضایق مستدیره است و قضای قنای از بسیط است
و همین طبیعت خود نیز نتواند بود که حرکت مستقیم کنند چه در بسیط ارادت طبیعت مخالف فهم نتواند
بود بلکه ارادت بر وفق طبیعت باشد و بر ما اگر سببی خارج از ذات ایشان که غالب قاهر بر ایشان باشد بجا
حرکت مستقیم در ایشان کند بر سبیل خرق عادت بدلا شبهه تواند بود باین تصحیح باید جمیع معجزات و خواص
عادات متعلقه به این آیات و آنچه در حرکت مستقیمه گفته جار نیست و جمیع امور و احوالی که مستند بر حرکت
مستقیمه باشد مانند خرق و التیام و تخطی و تکاثف و غیر ذلک فصل ششم از باب اول از کتاب
اول در ذکر عناصر و بیانات بعضی از احوال و این بدانکه عنصر بسیط بحسب تفریع و حدان بر کوه
کوه است اول حار و این در آن عنصر نار است و مکان اصلش تحت فلک ثمر است بحیثی که سطح غدا و ماس و غیر
مقرر فلک ثمر است و عنصر نار بحسب کرب بر کرویّت که مقتضای طبع بسیط آتانیست چه از آن جهت میواند
و قاسمی میواند بود چه از آن جهت مندی و عالم افلاک است و سر در عالم افلاک نیست اما از جهت مقرر بعضی بر آنند که بر
کرویّت طبعی نماند و بسیط قنای از خنجره و تقعر از تحت لیس و او این قول بغایت ضعیف است چه حصول خنجره
مستلزم خرق او و دخول و نفوذ در او نیست تا او را از کرویّت تحقیق بیرون بر وجهی شاید که بر سطح مقررش منبسط
کرد اما می توان گفت مراد قایل این باشد که پیش از وصول خنجره در قنای آن میروانند بر سبیل انحصار از قنای
سبب جرف از قنای نیز دیگر شود و بر عالم که مرکز کرات جمیع عالم است پس از کرویّت تحقیق بیرون نماند چه که محقق
انست که نسبت جمیع اجزاء سطحی بر کرویّت و تری بعد یکت باشد و دلیل بر جو که ما و وجود این اشهاست
پیش از وجود او در مرکبات و احتیاج مرکبات را برین رحمت الهی نباید که او را اصلی و کلی نباشد چنانکه

در بیان عناصر و احوال

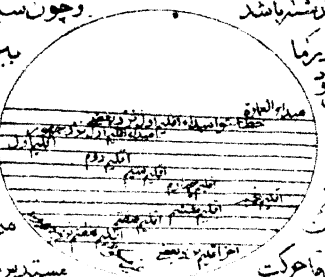
۴۴

بیرون و گفته اند که چون اوج افق شما نیست و محض یخی جنوبی که از بسبب قریب و فتاب بخوبی بطرف جنوب
 شده و طرف شمال منکشف گردیده و وقتی که محض یخی مرکب خاصه خود منتقل بطرف شمال شود و آن بود که ربع شمالی
 در برابر مردم و در ربع جنوبی از برابر کلا
 تصور مجموع افق از آن گشته و کلیات آن گشته
 بعضی مجموع عالم جهان را گشته
 نماید است ساعت ازین شکل
 حسب اختلاف تاثیرات سبب
 شده که هر شیوه ای از این نامند
 تا مشرق و عرض چنانکه در مذکور
 است که در مواضع خط استوا سبب
 صفار که موازی معدل النهارند و آنها را مدارات بوی گویند نقطه انحراف منصف میگردند و قوس اللیل و قوس النهار
 که عبارت از آنست و حصه مدار بوی است که یکی تحت افق و دیگری فوق افق باشد همیشه با هم برابرند پس همیشه روز و شب
 در آن موضع با هم برابر باشد و هر موضعی که از خط استوا دور بود و بقدر دوری و افقش مال شود و قطب شمالی
 از افق و ربع جنوبی منقص گردد و قوس النهار و مدارات شمالی بزرگ تر شود و قوس اللیل خورده تر و در مدارات
 جنوبی بعکس این و موضع هر چند دور تر بود از خط استوا تفاوت بیشتر حاصل شود پس در خط استوا هر یک از روز
 و شب بقدر دوازده ساعت بود و هر چند بطرف شمال رود در دوازده ساعت بیشتر شب گشته شود و تا
 رسد که طول ایام بقدر شانزده ساعت و ربع ساعت باشد و آن موضع منتهای ایام باشد در عرض نزد جهو و از آن
 موضع بطرف شمال قلیلی از حرارت یافته اند و بجمعه قلت اعتبار اند کرده و بعضی اعتبار از قلیل تر کنند و آخر عارضا
 اخرا قالم گیرند و هم چنین در مبدای ایام در عرض نیز اختلاف شده و نزد جهو و مبدای ایام اول موضع بود که
 بلد از خط استوا دوازده درجه و دو ثلث درجه باشد و درازای طول ایام دوازده ساعت سه ربع ساعت
 و از آنجا تا خط استوا بجمعه قلت حرارت و اختلاف ایام کمترند و بعضی دیگر اعتبار از قلیل را اعتبار کرده مبدای ایام اول
 از خط استوا گیرند و در مبدای و منتهای ایام اختلاف نیست هر ایام تا ایام دیگر یک نصف ساعت تفاوت
 کند و صورت ایام از این شکل متصور شو اما معنی اینکه مرکب از این عالم است که در ارض در وسط
 حقیقی که عالم واقع است بحقیق که مرکب از این منظوم است بر مرکب عالم بلکه مرکب از این منظوم است که مرکب عالم
 چهره که ارض را نسبت با فلک قدر محسوس نیست و وجود نقطه پیش ندارد و دلیل بر بودن ارض در مرکز عالم در
 حقیق عالم است که هر گاه در هر موضع که مقابل حقیقی باشد حاصل کند منقص گردد و در مقابل حقیقی
 است که با هم منطبق شوند یعنی در هر یک از طرف قطری باشد از اقطار عالم و در هر یک از آن قطرها قطر

که مجموع سیرده که اند بعضی خط
 بزرگ در کلا این کران ندر عشر
 مینوان نمود این ربع معهود
 قریب بعد تقسیم هفت قسم
 و طول هر یک از این منقسم است
 در نیم ساعت تفاوت کند پس
 انفس بدو قطب معادله یکدیگر و جمیع دوازده
 صفار که موازی معدل النهارند و آنها را مدارات بوی گویند نقطه انحراف منصف میگردند و قوس اللیل و قوس النهار
 که عبارت از آنست و حصه مدار بوی است که یکی تحت افق و دیگری فوق افق باشد همیشه با هم برابرند پس همیشه روز و شب
 در آن موضع با هم برابر باشد و هر موضعی که از خط استوا دور بود و بقدر دوری و افقش مال شود و قطب شمالی
 از افق و ربع جنوبی منقص گردد و قوس النهار و مدارات شمالی بزرگ تر شود و قوس اللیل خورده تر و در مدارات
 جنوبی بعکس این و موضع هر چند دور تر بود از خط استوا تفاوت بیشتر حاصل شود پس در خط استوا هر یک از روز
 و شب بقدر دوازده ساعت بود و هر چند بطرف شمال رود در دوازده ساعت بیشتر شب گشته شود و تا
 رسد که طول ایام بقدر شانزده ساعت و ربع ساعت باشد و آن موضع منتهای ایام باشد در عرض نزد جهو و از آن
 موضع بطرف شمال قلیلی از حرارت یافته اند و بجمعه قلت اعتبار اند کرده و بعضی اعتبار از قلیل تر کنند و آخر عارضا
 اخرا قالم گیرند و هم چنین در مبدای ایام در عرض نیز اختلاف شده و نزد جهو و مبدای ایام اول موضع بود که
 بلد از خط استوا دوازده درجه و دو ثلث درجه باشد و درازای طول ایام دوازده ساعت سه ربع ساعت
 و از آنجا تا خط استوا بجمعه قلت حرارت و اختلاف ایام کمترند و بعضی دیگر اعتبار از قلیل را اعتبار کرده مبدای ایام اول
 از خط استوا گیرند و در مبدای و منتهای ایام اختلاف نیست هر ایام تا ایام دیگر یک نصف ساعت تفاوت
 کند و صورت ایام از این شکل متصور شو اما معنی اینکه مرکب از این عالم است که در ارض در وسط
 حقیقی که عالم واقع است بحقیق که مرکب از این منظوم است بر مرکب عالم بلکه مرکب از این منظوم است که مرکب عالم
 چهره که ارض را نسبت با فلک قدر محسوس نیست و وجود نقطه پیش ندارد و دلیل بر بودن ارض در مرکز عالم در
 حقیق عالم است که هر گاه در هر موضع که مقابل حقیقی باشد حاصل کند منقص گردد و در مقابل حقیقی
 است که با هم منطبق شوند یعنی در هر یک از طرف قطری باشد از اقطار عالم و در هر یک از آن قطرها قطر

در بیان انقلاب استیلا و انحراف

عبارت از خطیست که بر مرکب گذر کند باشد
 میان شمس و قمر پس باید که در میان
 در هر موضع که مفاصل حاصل شود
 در میان اقطار زمین هر قطری
 تواند بود که واقع باشد در مرکز
 این دلیل ظاهر میشود که در زمین
 خروجی است از مرکز عالم نیست اما حرکت
 صوری است حرکت مستدیر به غیر حرکت شرفیه که او است که حرکت بومی ایشانست در طالع و در جنوب و متخلف بانگاه
 نموده اند طالع و غرب کو که نسبت به حرکت از خود داده اند بنده شمس اند که او که بر اوج کات خاصه بر یک
 در این حرکت شرفیه که بخلاف جهت استند استند اند که حرکت عظیمین مختلفین هم راه یکی را می
 دیگر عرض باشد و این بدانکه در حرکت و جبهه بر سطح آسیا دانسته شد در این برضای انبساط
 حرکت مستدیر در ارض و جبهه است یکی که اگر ارض با حرکت مستدیر بودی ایست که اجزاء او که طبعی با
 شریکند قابل حرکت مستقیم نباشند چه منافات میان حرکت مستقیم مستدیر هر که هر که در این اوقات
 از مبدأ واحد در زمین است که اگر که ارض متحرک باشد مثلاً طرف مشرق و تیر اندازی بقوه معتبره
 اندازد یک قطب بطرف مشرق و دیگر قطب در مغرب باید که اگر حرکت را سریع و اگر حرکت را تدریجی
 سریع نماید از حرکت شرقی اگر متشای باشد حرکت شرقی اهل اعمش شود حرکت غربی سریع نماید و اگر بطا
 باشد حرکت غربی سریع نماید هر اینها برخلاف واقعست نتوان گفت که شاید هوا مشایعت از زمین آنکه در
 نادر مشایع فلک است نزد جهتی که حرکت بر سبیل مشایعت و غیره می تواند بود مگر بر سبیل تسلط و تسلط
 محیط بر محیط معقول تواند بود بخلاف تسلط محیط بر محیط و حال آنکه اگر هوا متحرک بودی ایست که در محیط
 در صغر و کبر را که از یک موضع بر هوا اندازند بر یک موضع بر زمین نتوانند آمد چه حرکت یک واحد بشود
 مرکب را کمتر خواهد بود از حرکت یک و همان قوه مرصع را اما اینکه شاید هوا با مافی الخوا مشایعت نماید اصل
 معقول نیست چه تسلط محیط بر محیط که ماس و است معقول نباشد بر چیزی که با سبیل هم نیست که در
 تواند داشت **فصل هفتم در بیان انقلاب استیلا و انحراف**
 هر یک از عناصر منقلب شود بر یک از ثلث یا قریب یا وسط یا واسطه پس هر یک از اجزای زمین منقلب شوند بانکه
 بواسطه و بعضی از یک واسطه یا بدو واسطه پس منقلب شود بواسطه و بر عکس در باب یک واسطه
 و بر عکس در ارض بدو واسطه و بر عکس پس انقلاب و واسطه شش جهت انقلاب را بر هوا و عکس انقلاب
 هوا با بر عکس انقلاب بر ارض و عکس انقلاب بر یک واسطه چهار صورت انقلاب را در باب حکم ان



بالا

در بیان انقلاب مستحاله غرض

۴۵

و انقلاب بر ارض عکس آن و انقلاب بدو واسطه دو صورت انقلاب ناراض عکس آن مجموع دو وارده صورت
 بیش نیست هرگاه انقلاب بواسطه ثابت شدن انقلاب بواسطه محتاج باینست دلیل بر انقلاب بواسطه
 مشاهده است عیا^ن آقا^ن از رهوانچه که در شعله های برافزخته از هیم و جراح و غیر آن چه هیم و زرق و غیر آن
 لا محاله آتش شوند پس اگر آتش به واسطه ای نیستی که شعله چراغ مثلا بتدریج اضعاف مضاعف شدی پس لا
 محاله شعله بتدریج منقوله منقلبه گردد به هوا و نتواند بود که شعله منقلبه شده همان آتش باشد و بسبب
 صرفت مرقی شود که اگر چنین بودی بایستی که آتش با چراغی که در زیر خیمه برافزیند جانبی از خیمه را بسوزاند
 حال آنکه مقتضای فی شدن و پیش از انفصال بود بعد از انفصال نیز باقی است معلوم است عدم طریق مریدان
 یا عدم مانع از آن و اما انقلاب هوا با آتش بتدریج معلوم کرده اند که دم حراری که هرگاه ستم سقاما و منافذ
 کند بتدریج که هوای تازه داخل شود و در میان نماید هوایی که در اندرون وی باشد
 منقلبه گردد و با آتش بجایی که این را گرم کند سطل را بسوزاند و اما انقلاب هوا با آب و هوای آتش بتدریج
 طامی از جمد بگرداند نظرهای آب بر سطح طاس نشینند و هر چند پاک کنند باز دیگر نشینند این نیست
 مگر بسبب نکه هوای محیط طاس بسبب شدت برودت طاس که مثل آن در جمد و سنگ زمین و هیچ چیز دیگر
 نیست مگر چیزی که در صلابت جرم مانند طاس باشد منقلبه شود با آب چه بر مصلحت شیخ امر از طاس نتواند بود
 آب با طبع میل بالا کند و اگر چنین بودی حرارت بصورت ذرات گرم اری بودی و نتواند بود که اجرای مانی
 در هوا بود و بسبب برودت طاس بر سطح طاس نزل کند چه گاه باشد که معلوم باشد عدم اجرای ملای
 در هوا و معذلک بصورت حادث شود چنانکه در تابستان بغایت گرم تخصیصی در تابستان بر تقدیر وجود
 آن بایستی که چون پانکند دیگر نشستی و بر تقدیری که نشستی منتالی بل فاصله زمانی نشستی و اما انقلاب
 آب هوا معلوم است که از اختلاف احوال و از سختی که بر افتاب نازلند و امثال آن و اما انقلاب آب با زمین
 از استن سنگ و از اجزای چنانکه در چشمه ها و غیر آن و اما انقلاب بر زمین معلوم است و از احتیاج
 اکبر که احصا صلیحه تخیله اگر داشتند این بود بیان انقلاب عناصر بعضی بعضی اما استیلا اعیان بتول
 کردن زمین که حیث یکبار معلوم است از گرم شدن آب و آتش و مواد و چنین گرم شدن خاک از این هوش
 و مرد شدن هوا از آب و چنین بخار و از خاک و اما استیلا آتش هوا معلوم است از قوت آتش شعله
 در هوای بغایت سرد بجایی که انکشتن در او نگاه نتواند داشت گاه باشد که از نهایت سردی آن احوال منطوق
 و بعضی از زمین انکار استیلا و انقلاب هر دو نموده اند و قایل شده اند که عناصر هم بخوبی ملایک با سایر
 طایع نوعیه مثل غم و عطر و تر و عسل و امثال اینها مزوج کاهی بعضی از طایع با زمین و غالب باشند و
 دیگرها کاهن و مغلوب و محکومند و بر ارض و غالبه است پس نتواند بود که از احوال آتش قوت دیگر را با هم
 یا بتدریج آن شود و با بعضی که احوال دیگر از طایع که در او مکنون است عناصری که از احوال آتش قوت دیگر را با هم

در بیان کیفیت حصول مزاج و ترکیب مرکبات

و همچنین آنی که قتی مرادست قتی دیگر کرم کرد و بسبب آنکه اجزاء محاربه نماند که در او معلوم بود و غالب شود و بعضی دیگر گویند که استقامت اینفو ناک اجزاء و اجزای است و جسم در جسم با مرد و با بقود اجزاء و اجزای در جسم با مرد و بعضی جاد هم چنین در سایر کیفیات مثلاً کرم شد این چنین دانند که اجزاء اصغاً از بزرگ ناز و منفصل شود و در هر جزیان بقود کند و این هر دو مذهب رغایت بخلاف است چنانکه بر صاحبان طبیعت مستقیم پوشیده نیست این چیز می کرم بر فساد مذهب اول دلالت کند است که این هر آتش که در وقت اشتعال هیزم از او منفصل میگردد یا آنچه در طایفه و باطن اشک بعد از انقضای اشغال باقی ماند معلوم است بالضروری که نتواند که در باطن هیزم پیش از اشتعال مانده باشد احرار آن کنند و دیده کشیم و ساینده ظاهر شود بر فساد مذهب ثانی حدود حرارت است بحدی که در باطن وجود دارد و آنرا که ممکن باشد نفوذ اجزای می نمایند و جویند و خشک که با هم ساینده کرم کرد و درگاه باشد که چنین شود فصل هشتم از باب اول در مقام الزام ترکیب حصول مزاج و ترکیب مرکبات اجزاء عناصر در بعضی صورت تصعیر شده با هم بر آمیزند صورت هر یک با عدد و کیفیتش در ماده دیگری تاثیر کند و همه از هم متاثر شوند و صراف کیفیت هر یک شکسته از مجموع کیفیت متوسطه عناصر می باشد و متوجه شود نسبت حرارت بر دودت نسبت بر دودت حرارت و نظریه طوبیت بر دودت نظریه سوسه طوبیت و اینها معلوم است از اینست که آب کرم و سرکه یکدیگر که آب تر یعنی نیم کرم به هم میزدن چون کیفیت اربع که در غایت منافات ضدین با هم بودند ندر صراف هر یک شکسته شود و با هم نزدیک شود و در حقیقت حاد میانشان پیدا شود و با هم میکانیکی یکسان باشد و آب شود کلاً با مجموع مستحق صورتی شوند که چنانکه اول هر یک صورتی باشند که مناسب یکدیگر با نفع و تاثیر میگردانند و بصورت بر وفق یکدیگر کار کنند چنانکه صورت اول کار هر یک بیشتر است و کار هر یک از این بصورتها صادر توانند پس در اصطلاح کیفیت متوسطه متشابه از مزاج و این عناصر مصو شده بصورت حاد را برام یک نام خوانند و اگر آن کیفیت متوسطه بحقیقتی شده باشد که مستحق فیض است مونی بطبیعت که در مرکب بر نام گویند مانند آب و مبع و بخار و دخان و امثال آن و مرکب نام آن مرکب در حفظ آنرا کند و مصدق آن مرکبی گردد اما اعتدال آنرا صادر نشود تا مرکب را معدل خوانند اگر مصدقها و اعتدال نیز نشود انعاماً از مرکب حرکت ارادی نشود تا مرکب را نباتات صوتی خوانند و اگر با آنها با هم از حرکت ارادی نیز نشود آنرا که حیوان و صورتش با نفس حیوانی گویند این مرکبات سه کار نامو البید تلثه خوانند و کلاً این صورتها یعنی صورت معدل و نفس نباتی و نفس حیوانی مختلف باشد در کمال و نقصاً هر کدام که آثارش بیشتر است تر و هر چه اثرش کمتر بقصه نازد و بکمر و چون نقصاً اینصوب بسبب استحقاق کیفیت مسمی مزاج است پس اعتدال در کمال و نقص نیز بسبب اختلاف در استعداد مزاجی باشد و اختلاف مزاج را جمع شود بقاوت در کتاب که متشابه حد و میانی یکا نیکترین مزاجی که کتاب در او بیشتر بود نزدیکتر بصوت فاضل استعدا کمال تر و هر چه متشابه او کمتر باشد تفاوت تمام تر و صوت فاضلتر بحسب آن ناقص تر و متشابه متشابه تر با اجزاء

عناصر است مرکبیت و یکیت هر دو باید مرکبیت تنها و مقدار تاثیر را تأثیر یکدیگر اگر عوضاً بر تبه تساوی مند
تمام از ماعتدل حقیقی خوانند و از نزد حکما موجود نتوان بود و هر چند نزدیک باشد نسبتاً و نزدیک باشد
باعداً حقیقی مزاج معتدل از معنی دیگر راست است که از معتدل طبعی خوانند و از چنانست که در مزاج هر نوع
از انواع هوای ناقصه از کیفیات از ربع که عدد در اثنان بر وجه تمام در کار است حاصل بوده باشد و از آنجا
وجود نواندود و هر مزاج که کیفیتش از اینجه کتم ناقص بود خارج از اعتدال باشد یعنی اعتدال طبعی مانظر باشد
حقیقی جمیع از مخرج خارج از اعتدال باشد مخرج از اعتدال طبعی در هر نوع نازل شود چه تبه که اگر از آن در گذر
ان نوع محفوظ نتواند بود پس مابین تبه معتدل طبعی مزاج هر نوع و مابین تبه نازل مذکور را که لا محاله
مشتمل بر مائیکه خواهد بود عرض مزاج خوانند فصل پنجم از باب ثلث از انواع احوال و احوال
احوال مرکبات ناقصه از اجزای آنها صادر شود و بعضی از مرکبات تمام که مرکب معتدل باشد و اما سایر
مرکبات نامر اعنی نباتی و حیوانی چون از اطلاق نفس بر عنوان شده احوالشان در درون زمین که مذکور
اشتمال علی بدایه که اگر مرکبات ناقصه در آنجا اکیسات جویند سبب نکند که در مابین زمین و آسمان
شوند عاده قریبشان بخار و دغیان باشد که خود نیز مرکب ناقصه است و از اجزای مایه است که از آنجا
باغیان که جزرات نوده و هر مزاج با هوا می باشد و مایه می شود و در اجزای هوا و عسل که با هم آمیخته
متکون از هوا و عسل و کشته میل بالا میاید و بیشتر مذکور شد که هوای مجامع از خود ماکد کشته در آنجا
خود می ناید و طبقه است یعنی آنکه از شعاع معکوس باو میرسد و بر صورت مکتسب می نماید و در بعضی
که بسبب عدم وصول از شعاع معکوس برافت بر صورت مکتسب می آید و از این جهت که در اجزای هوا و عسل
حرارت لطیف شده بطبقه می میرسد از نزد و متکثر شدن کرد و سی و عبارت از این می باشد که در اجزای
مایه از اجزای هوای منفصله جمیع شود و متکثر گردد و از این عبارت از این بود و اگر بر صورت مکتسب
بود اجزای مایه بعد از انقضای بیش از اجتماع تمام منعقد کنند و متکثر بود و عبارت از این است که اگر بر صورت
شد بدایه مایه تبه که بیش از اجتماع عقد اجزای مایه کند و یک بعد از اجتماع منعقد شده نزول نماید و نکر
عبارت از این باشد و با یکدیگر چون اجزای مایه از اجزای هوای با تمام منعقد و در سحاب بر تفع گردد و هوای
شود و گاه باشد که سحاب بسبب شدت تکاثف تغیر گردد در مایه سفلی شود و در اثنای حرکت اجزای سحاب
مکتسبه از حرکت لطیف شده منعقد بهو گردد و چون در جو کثیف بر حاد شود و در سحاب بر تفع گردد و هوای
متکثر و سحاب آنکه در جو کثیف گردد و گاه باشد که سبب مذکور سحاب بخانت سفلی هوای تجار و متکثر
شده با در حاد شود و این که اجزای مایه منعقد بهو شود و گاه باشد که سبب شدت ریاح تخلخل نکات می بود
گرد هوا می رسد و تخلخل در احوال عبارت از این است که مقدار حجم باشد از اجزای جسم زیاد شود و گاه
عبارت از کم شدن مقدار و یک شدن اجزای و حرارت موجب تخلخل شود و در اجسام بر صورت موجب تکاثف و چون

در بیان اختلاف مذاهب در مکان

مکان اما ایشان را ضعیفان بنسبتند چه ایشان قایلند به تحقق مکان موهوم قبل از وجود عالم و آنچه را که متعین منق
شود از وجود عالم **مذهب دوم** مشهور است با فلاطون و حکای اشرافین و بیان اینند که هیأت بیان مذاهب
تفاوتی ندارد مگر در اینکه ایشان قایلند بوجود مکان بعینه در خارج نه نهاده در هم و بطور اینند که بعضی بعد
موجود در خارج را شیخ ابوعلی بن سینا در کتابش غایب و بیان نموده که ناظر بر این است که ایشان شک ندارند در نسبت
که اگر نسبت اینند به فلاطون و سایر اشرافین صحیح باشد مراد ایشان از وجود در خارج وجودی است که بعد از
در وجود بعینه راجع شود یا چه در توجیه مذاهب متکلمین اختیار نموده ایم **مذهب سیم** در مذاهب
ابوعلی و سایر مشائیین که گویند مکان جسم سطح باطن جسم دیگر است که محیط جسم ممکن باشد و آن سطح
تمام کد با سطح ظاهر ممکن چون سطح درون گویزه در ایاب و بر اینند به غیر اعتراضات کرده اند اما ظاهر مندرج
است که اینک بنا بر اینند که نام این عدم عموم مکان چه جسم محیط بر کل اجسام که محدود باشد در مکان نتواند بود
و شیخ ابوعلی در شفا الزام این معنی نموده و گفته که واجب نیست بودن هر جسمی در مکان بلکه آنچه واجب است اینست
که هر جسمی با وضعی باشد که بسبب آن وضع از سایر اجسام در اشاره ممتاز باشد تا اینکه عامه حکم میکنند که بودن
جسم در مکان بنا بر عدم تمیز است همان مکان و وضع این بود بنیاً حقیقت مکان و نیز قائلین بعد هر جسم را
مکانی است طبیعی که هرگاه در احوال بود نقاضی نمیکند در احوال و هرگاه از احوال خارج بود نقاضی
حرکت کند لیسوی او یا بطبع و نیز قائلین سطح چون مکان عام نیست هر جسم را چیزی طبیعی است که کیفیت مذکور
حیز نزد ایشان مفهومی است اتم از مکان و وضع پس جسم ذی مکان حیز طبیعی از مکان است جسمی که مکان ندارد
مانند محیط حیز طبیعی او وضع او پیش هر دو طایفه اعنی قائلین سطح و تحقیق قائلین بعد از وجود خدا اعنی مکان
که هیچ ممکن در او نباشد محال است ما پیش قائلین سطح بسبب آنکه اگر سطح باطنی بهم رسد که با هر سطح ممکن
نباشد هر این وجود بعد از اتم وجود بعد از ایشان محال است و اما نزد قائلین بعد بسبب آنکه اگر خدا
شود لازم آید که جسم در او حرکت نتواند کرد چه حرکت در خدا و حرکت بی عاقل و حرکت بی فاعل موجود نتواند
شد چه حرکت محال در زمانی واقع شود و حرکتی که در زمانی واقع شود قابل آن هست که در زمان پیش از آن واقع
شود و بطور اینست که در زمانی کمتر از آن واقع شود و معتر یا شد پس اگر معادق نباشد نقاضی را بر تبقیه بعینه
از نسبت و بطوریکه در این واقع وقوع حرکت در زمان و در زمانی تیرجیع بلا موجب باشد و محال است و چون در خدا
اعنی مکانی خالی از شافل حرکت متعین نتواند شد لازم آید که مکان نبوده باشد چه یکی از امارات مکان امکان
و وقوع حرکت است بر این خلف لازم آید و یکی دیگر از احوال مشترک اجسام که است حرکت خروج جسم از آن
بفعل بر سبیل تدبیر بی اثر است که جسم هرگاه به حالتی که او را ممکنست بالفعل حاصل بشود پس حصول
مالیه بر او ای و اگر فعلی باشد از حرکت گویند بلکه گاه باشد که این معنی را کون یا فاسد گویند چون حاصل شد
صورت هوایی برای ارباب این مذهب است صورت مانی از ارباب حصول صورت هوای ارباب ممکن است چنانکه در

حالت انقلابی که ماده آب صورت همان بگذرد در صورت هوایی بود و در این هر دو تغییر در آن واحد حاصل شود
 که در حق عبارت از آن است چه اگر در زمان حاصل شود که حال در بین این وقتی فاصله شود چه تنالی ناکت محال است
 چون میان زمان صورت و حاصل صورت هوایی فاصله زمانی حاصل شود که در آن زمان مانع از آن شود
 بود و گاه باشد که حاصل و دفعی نمی بینند داشته باشد چون ماسه و لاماسه و محاذات برای جسم چه حصول
 اگر چه بسبب حرکت باشد لیکن در جمیع زمان حرکت جسم موصوف بلا ماسه باشد پس انتقال جسم از لاماسه
 بماسه دفعی باشد نه تدریجی و این یعنی از انزجیت دفعی بودن نمی بیند ماسه نبود و اگر حصول احوال بر سبیل تدریج
 چون حصول جسم در مکانی که در آن حاصل نبوده باشد این معنی اعنی حصول بر سبیل تدریج و حرکت کویند و بسبب
 تدریج در حصول آن است که گاه باشد که میان جسم حالت مطلوب و حالات متوسط باشد که ممکن نباشد حصول
 مطلوب بدون طی کردن حالات متوسط مثلا هرگاه جسم خواهد که در این حاصل شود که حال در میان آن این در میان
 این دارد اینهای بسیار و واسطه باشد چه این نسبت جسم نیست مکان و مکان دوم هر چند محاور مکان اول باشد
 از مکان اول بمکان دوم و دفعه ممکن نشود چه جسم چون اولیست متدرج و چون او بنامه از مکان بیکی نتواند بود
 بلکه جزوی بعد جزوی تواند بود و بعد هر جزوی که از مکان اول بیرون آید جسم را مکان دیگر حاصل شود و این
 اول منبذل شود باین دیگر و همچنین تا بنامه اول بیرون آید و در مکان مطلوب حاصل شود و معنی تدریج میز
 باشد و هم چنین در صورت که در شتاب میان هر مرتبه از برودت مرتبه از حرارت بسیار از هر دو منبذ
 هست که چون از آن مرتبه برودت بیرون رود تا بطی از آن مرتبه نکند ممکن نشود و از مراتب آن مرتبه منبذ از آن
 و هم چنین در جمیع حرکات و این که گفته می شود از آن صورت انتقال است چه متناهی صورت و در صورت هوای متناهی صورت
 دیگر متوسط نیست که پس آن متناهی شود و از سطاط الیم و حرکت گفته که حرکت کمال اول بالقوه است من حیث انهم
 بالقوه و بیان آنست که چون جسم فاعدا حالتی بود که در قوه و امکان ری باشد حصول احوال برای آن پس کمال
 جسم همچنین که فاذا احوال است حالتی نیز نباشد که حال این نیز کمال ری نبود بلکه نقصی بود و کمال ری نسبت
 بحالت مفقوده و در چنین بود یکی حصول احوال دیگر طلب حصول احوال تسلون طریق وی شدن نیست که ثانی
 مقدم است بر اول پس کمال اول وی باشد از این حیث که بالقوه است حصول احوال برای وی چون حرکت
 حصول حالت نیست برای جسم بر سبیل تدریج و جمیع حالات مندرج در تحت مقوله عشرین حرکت که حال در قوه
 واقع شود اما نه در هر مقوله چه حرکت در مقوله جوهر ممکن نیست بسبب آنکه جوهر ذاتی جسم نیست حرکت در ذاتیا
 جاز نیست چه تا مبنی بذات است پس کمالی که ذاتی از ذات است و امر حاصل نباشد انشی انشی نخواهد بود
 و چون انشی آن نمی باشد صادق نیست که انشی بسوی آن خود حرکت کرده و وقوع حرکت در مقوله عشرین حرکت
 و در جمیع مقوله از آن واقع اول مقوله این چون حرکت جسم از مکانی بمکان دیگر و این حرکت اینست که کویند و حرکت نیز
 نیز کویند و در مقوله که گفته چون کرم شدن آب چه سخن نیست برای اصل نیست و بنده هیچ حاصل میشود و نیز

که باطل

در بیان اخصاص حرکت در نفس طبیعت

۵۱

حرکت در کیف و استقامت نیز گویند مستقیم مقوله وضع و معنی حرکت در مقوله وضع است نسبت به اجزای جسم یا مقوله
خارج از آن جسم متبدل شود جسم از آن وضع و مکان که دارم برین نور و چون حرکت در کلاف حرکت در مرکز و اینها
حرکت و حرکت وضعی در حرکت مستقیم نیز گویند جسم را هر مقوله که معنی حرکت در آن است که جسم باقی باشد
و مقدار و متبدل شود یا بمقداری بزرگتر و چنانکه در صورت تخیل در صورت حرکت در آن جسم و یا کوچکتر و چنانکه
در صورت تکلف و در صورت زبول که ضد غواست اینها حرکت کمینه گویند و اگر سوال کنند که در نوع حرکت
کمینه در صورت تخیل و تکلف که زیاد شدن کم شدن جسم در مقدار است بی زیاد شدن کم شدن اجزای جسم
معمول است اما در صورت غور زبول که زیاد شدن کم شدن مقدار است بسبب زیاد شدن کم شدن اجزای متضو
نیت جسم به بمقتال و انقضای مقدم کرد در وجهی دیگر با تشخیص حادث شود پس انجم بعینه باقی ماند که حرکت در کم
تواند کرد چگونگی که در جسم بعضی ماده غیر جسم بعضی نوع است اینها متبدل است جسم بعضی ماده است و اینها نسبت
بمعنی نوع است مثلاً زبال تخیل معتبر در حالت بخار این حیثیت که فردیست از افراد تخیل که نوعیست از جسم مطلق
بانیست با تشخیص از این حیثیت که فردیست از افراد جسم مطلق که مقوم و جسم نوع تخیل است متبدل است و غیره
با تشخیص بلکه هر نظری شخصی از او متبدل شود شخصی دیگر شخصی تخیل از این حیثیت که شخصی تخیل است با تشخیص
و اصلاً متبدل نشود او است که موضوع حرکت کمینه است از آنچه در اوام تخیل معتبر است جسم مطلق است و حیث
العموم که من حیث مخصوص متبدل جزو هرگاه جزئیش من حیث العموم باشد مستلزم متبدل کل نیست اما توقع حرکت
در سایر مقولات عرض بالذات متحقق نیست بلکه در هر مقوله دیگر که حرکتی واقع شود در تبعیت حرکت در یکی از مقولات
اربع خواهد بود بدینکه حرکت باعتبار متحرک منقسم شود به حرکت بالذات و حرکت بالعرض حرکت بالذات آن بود
که چیزی را که موضوع حرکت سازیم حرکت در واقع قائم با او و صفت باشد چون حرکت سفینه در دریا یا حرکت بالعموم
آن بود که چیزی که موضوع بود حرکت قائم با او و بنود بلکه قائم بمقارن و مجاور او بود چون حرکت جالس سفینه
به حرکت سفینه و حرکت چونان نیست حادث ناچار است او را از سببی علیی علت حرکت نفس جسم من حیث
جسم نتواند بود و الا هیچ جسم در رفتی که تخیلی بطبع باشد ساکن نبودنی این خلاف دانست بلکه هر جسمی که
متحرک بود ناچار از حرکت بود و در ذات جسمیت آن مختص بود در طبیعت نفس چه از این حیثیت که متحرک متضو
باوست که مقارن شعور و اراده بود و از آن شعور خوانند چون مبدأ حرکت ارادی حیوانات را که طبیعت خوانند
چون مبدأ حرکت جمادات و طبیعت اگر قوه شریکیش مستفاد از خارج نبود آن حرکت را بطبیق گویند چون حرکت
لبو سفلی و اگر مستفاد از خارج آن حرکت را تسری خوانند چون حرکت تیر بسوی هدف و حرکت مازاد
از نفس ارادی نفسانی گویند پس حرکت باعتبار حرکت مختص بود در تسری و طبیعت نفسانی و از این گفته
معلوم شد که فاعل در حرکات متبرزه ذات عامه نیست بلکه طبیعت مقسوسه با اعداد و قاسم چون حرکت تیر
ندو بخوبی ندانیم چگونگی بود که واقع شود در امر متد قایل نسبت چه وقوع تدریج در مثل نقطه مقصود نیست

و ان امر معتبر که حرکت در او واقع شود مسافت کویند چون حرکت در جهات مقوله واقع است پس مسافت نیز
چهار جنب باشد در حرکت در هر مقوله و مسافتی از جنبش بمقوله باشد پس مسافت حرکت الینیه یعنی باشد متباد
متصل است که مشتمل بود با قوه بر این کثیر و هر چند که در او درین کنی اینی باشد با فعل در مسافت حرکت
کیفیه باشد متضاد است که مشتمل بود با قوه بر کیفیت کثیر و هم چنین در سایر حرکات پس هر مسافتی من حیث
انها مسافت غیر از ذات بود همانند حرکت نفی در این معنی میان مسافت حرکت الینیه و سایر مسافتها بود
بلکه فرقی که هست است که مسافت حرکت الینیه من حیث ذات با قطع نظر از وقوع حرکت در او قرار باشد بخلاف
سایر مسافت از این که گفتیم روشن شد که حرکت مقدار است که مقدار مقدار و اندازه تدبیر است همان
مقدار که با غیر قیاسی است که تدبیر غیر قیاسی است غیر مقدار مسافت است چه مقدار تدبیر واقع باشد
مقدار مسافت پس نتواند که عین مقدار مسافت باشد ایضا روشن شود که حرکت در اجزای حرکت در معنی عام
شود یکی تدبیر مقدار بود که در منطبق است بر مسافت ایضا معنی عامی که حرکت در اجزای حرکت در معنی عام
متحرك در حد دوم مسافت مثلا جمع نشود یا بودن در حد اول و این غیر از حرکت قطعی خوانند و دوم بود
جسم متحرك در میان بیند و منتهای مسافت محیشی که هر جدی که در مسافت فرغ کنی که جسم متحرك با
رسند توانی گفت که جسم در آن حد حاصل است با فعل بسبب آنکه با او رسد از آنکه در ظاهر است که این معنی
کون الجسم بحيث کذا اگر چه لازم دارد معنی او را اما این معنی اول نیست بلکه معنی است در این حرکت
کویند و مشهور است که حرکتی که موجود است در خارج معنی دوم است و معنی اول در خارج موجود نیست بلکه
در داخل معنی دوم در حال امر متمدی بر قسم شود که حرکت است معنی اول و تحقیق است که حرکت بمعنی اول
نیز موجود است در خارج که اگر موجود در هن بودی پس هر این قار بودی غیر قار چه بودی جسم در حد دوم یا
بودن در حد اول در هن که با جمیع است حرکت توسط و اجزای است تا قار و غیر قار تواند بود پس حرکت غیر
قار بر این نوعی متحقق نشدی این بانفاق باطل است و یکی دیگر از احوال شد که اجسام است و در آن
جمهور است معلوم الاثیه مجموعا و اما هیهیعی هم دانست که امری هست که متعلق است باوقات و مقدرات
بساغات و ایام و شهر و سنین اما ندانند که جوهر است یا عرض مقدار است یا غیر مقدار موجود است یا موهوم
دارد حقیقت از اختلاف است مجهول متکلمین بر آنند که زمان چون مکان امر است موهوم که در درهم مقدار متوجه
مذکوره و عدم مطلق را چنانکه قابل قدرت و همیه قاره دانند که خلوت نزد ایشان عبادت از است قابل قدرت
و همیه غیر قادر نیز دانند و گویند زمان عبارت از است در نزد ایشان خواه عام موجود باشد خواه نه که مکان
در زمان متحقق متحقق و هی بطلان نیند هیچ ظهوری دارد که محتاج بدین نیست صکارا ندانند که زمان امر است
موجود در خارج از مقوله که مقدار حرکت فلان عظم باشد آنکه چون حرکت فرغ کنیم که در داخل و ترک با
اموافق باشند در سرعت بطول و خلوص بحال مسافت یکی بیشتر و دیگری کمتر و هم چنین در حرکت دیگر که

افند موافق باشند و مسافت هر دو مساوی یکی سریع و دیگری بطی و لا محاله یکی نزدیک و دیگری دور
 نایجاب امری باید کرد در صورت اول موافقت اخذ و ترک و در صورت دوم موافقت اخذ و مخالفت ترک در آن امر متوقف
 و آن امر در مابین مبدأ و منتهای هر حرکت معین که واقع شود در مسافت معین بمجربیتی است که گنجایش دارد در هر
 امر بصورت قطع مسافت بیشتر از آن مسافت بحرکتی سریعتر از آن حرکت و قطع مسافت کمتر بحرکتی بطی تر از آن حرکت این
 احوال مذکوره فی نفسه را قیاس است خواه ما اعتبار کنیم و خواه نکنیم پس آن امر مذکور به نفسه موجود باشد خواه ما
 توهم آن کنیم و خواه نکنیم و معنی موجود در اینجا چنین باشد پس آن امر فی نفسه موجود باشد در خارج و آن امر قابل
 و زیاده و کمیت لذاته چه هر حرکتی معین که در مسافتی معین واقع شود اگر کمتر از آن باشد یا همان سرعتی که در آن در مسافت
 که نصف مسافت باشد هر این از آن امر در مابین میزان حرکت و منتهای بی باخ مسافت هم چنین است حال آنکه
 و سریع و سایر اجزائی که در مسافت مفروضه فرض کنیم و نظیر این احوال است هر حالی که در هر موقعی از امتداد مسافت
 مذکوره اعتبار نماییم پس امر مذکور نیز اجزاء و ذواضعای باشد و اجزاء و با هم جمع نشوند و هر امکان حرکت از آن
 تا نصف مسافت مثلا با امکان حرکت از نصف تا آخر مسافت جمع نشود بلکه ما را از نقصی نشود تا آن موجودی که در آن
 از آن مقدار غیر قابل باشد و نتواند بود که مقدار مسافت یا مقدار جسم متحرک باشد چه مقدارها را که راسته غیر قابل
 و نیز گاه باشد که مقدار مسافت و هم چنین مقدار متحرکات متفق باشند اما در مختلف پس نتواند بود که این یک
 از آن مقدار دیو باشد و چون عرض است نتواند که قائم بذات باشد پس لا محاله قائم بموضوع باشد و قائم بموضوع بوجه
 یا بواسطه عرضی نتواند بود الا لازم آید که خود نیز قائم باشد چه تمام غیر قائم بموضوع فارحال بود پس نایجاب
 است که قائم بموضوع بواسطه عرضی و هیئتی غیر قائم باشد و هیئت غیر قائم حرکت پس مقدار حرکت باشد و قائم
 بموضوع حرکت بواسطه حرکت و باید که مقدار حرکتی باشد که اسرع حرکات بود که حرکتی سریعتر از او موجود بود
 ظاهر حرکتی که باشد و هر سرعتی که باشد در واقع تواند شد و آن حرکت فلان عظم است پس زمان مقدار حرکت فلان
 اعظم باشد پس این از این نسبتیم که هر حرکت که لازم است مقداری که اندازه تدبیر آن باشد و آن مقدار را مانت است پس
 زمان هم مقدار حرکت فلان اعظم است و هم مقدار سایر حرکات اما مقدار حرکت فلان اعظم باین معنی که حرکت مفروضه
 زمانست و سبب در زمان اندازه ارفاق نام و ارقام العرض بالموضوع و مقدار سایر حرکات نسبت به این معنی که اندازه
 آنهاست اندازه دیو یا بنده شی که لازم نیست که قائم باین شی باشد مثلا مقدار ذراع هم اندازه ذراع است و هم
 با و اندازه و بیاید نشود است و قائم باین شی نیست چون زمان مقدار حرکت است و حرکت عین متحد و تفریق پس
 هر چه متحد و تفریق اوجوی از وجود در راه نبود یا متحد و تفریق در راه بود واقع نبود در این امر نوعی در
 زمان بری باشد و از این جهت است مقوله می نیز چون مقوله این و مقوله وضع بلکه چون اکثر مقولات مخصوص
 بمجملات باشد و مجردات مختصه در حیاتیات صرفه از نسبت بر زمان و اکثر مقولات فزیه باشد فصل اول در بیان
 از این باب که اگر مقدار حرکتی از حرکتی مضبوط مدت کمتری را انسترسد که عالم اجسام بر حرکت کرد و کم

ان
 نصف مسافت نصف
 اما امر باشد در مابین
 میزان حرکت و آن باشد

است یکی عالم فلکیات و دیگری عالم عنصریات و مذاقعالی فلکیات را مؤثر از فرید و عنصریات را متأثر ماده فلکی
 با استعداد ذاتی قابل هر صورتی که درید و نظرت شده اند و مضارقت که با قدرت تا نور جسم یکدیگر را و بنویز اول
 بعز از استعداد ذاتی فطری استعدادی قابلیت یکدیگر طاری نباشد از این جهت که کون و فساد در فلکیات بنویز
 بخلاف ماده عنصری که از قابلیت غیر مخصوص داده و استعداد ذاتی مجدد و متغیر باشد و بهر استعدادی بقول
 صورتی کند و عالم عناصر عالم کون و فساد باشد و جمیع محذرات تغییرات که در این عالم واقع شود هر از تأثیر اول و اول
 و تأثیر کواکب بوده و چون فلکیات همیشه در حرکتند از اوضاع ایشان تپاس به صورتات مختلف تأثیر ایشان بواسطه
 اوضاع لهذا تأثیر فلکیات در عنصریات مختلف شود هم بحسبان و هم بحسبان کل ذلک بقدر تأثیر العزیز العظیم
 و چون ماده همیچنین فلکیات مستعدتر صورتی که در این نیست پس هیچ ماده در فلکیات مشترک میان صورتات
 نبوده بخلاف ماده عنصری که مستعد قابل صورتی بعد صورتی است علی ما شاء الله و ماده هر عنصری قابل صورت
 عنصر دیگر باشد پس ماده عناصر مشترک باشد میان جمیع صور عنصریات و از این جهت است که حکما حکم کرده اند که ما
 عناصر را واحد است ماده فلکیات متکثر بحسب کثرت و چون در فلکیات کون و فساد نیست ترکیب مزاجی نیز از عالم
 افزون از متفلسفات بلکه در چون مرکبات مخصوص عالم عناصر است کیفیت ترکیب مرکبات بیشتر است و در عالم
 شد که شرف مرکبات در شرف صورت است و شرف صورت از شرف است که عیار از نفس ناظر است پس
 شرف مرکبات بدن انسان باشد و بدن انسان مرکبات است نخست از عناصر را بعد در ضمن صورت ذاتی که نباتی
 است یا حیوانی و غذا مفصل شود بنطفه و نطفه لا محاله شریف باشد از غذا چه بکریه بدن انسان نرود بکریه باشد
 هم چنین نطفه منصوب شود با طوار مختلفه تا بخدی که مستعد شود فی ثبات و توت مصوره و پس بواسطه قوه مخصو
 انباره منقسم شود با اعضا مختلفه و بهر عضو از اعضا فایض شود صورتی مخصوص که مناسب باشد
 افعال که از اعضا مطلوب بود و بعد از فیضان صور اعضا مستعد شود فیضان صورت کامل انسان است و اگر کار
 ضرایع اعضاء که خدای چنان بد نیست بعد از آن فایض شود از صورت انسان که نفس ناظر عبارت از او است
 قوای مدر که در اعضا که جهت در ملز و تحریک همیها باشد حامل نفوی بخاری باشد که از آن که در نهان
 حرارت است متصاعد شود بدماغ که مصدق بر در است تعلیل یافته منقسم شود بر جاری کرد و در جوهای اعضا
 که از بماغ رسته منقسم شده بسوی اعضاء و روح بخاری عبارت از آن نباشد و از نطفه ترین و شریفترین اعضا
 عنصری باشد محل علق نفس ناظر بود این بود بیاض غرض مطلوب از فصول الایجاب بات و مرکز از مقال
 اولی در بیان مزاج که جزو در ویرا است بلکه است که حقیقت همیها است و نفس
 ناظره عبد الزمان و بدین قوهای از شرح حاشا جوهر محرکه از عقول
 و نفوس و در این باب نیز چند فصل است فصل اول که در بیان معاینه نفس ناظره باید در
 بیان معاینه در اول این کتاب بیان درم معاینه نفس ناظره را باید در اجرای بدن در این موضع بحث تاکید

در بیان مثل افلاطونیت

این معنی گوئیم هر عامل که ملاحظه نمایند اندک بجز باو اشار می کند یا تا در لغت عربی در زبان فارسی معانی
است که محال بدین در جمیع اجزای بدن و اعضا بدن اشاره کند بلفظ
و امثال آن و با ضرورتی که مشارالیه را با غیر مشارالیه بهو باشد و سر او از روح و نفس ناطقه همان مشارالیه بدین یکی
نفس ناطقه غریب بدین و اجزای بدن باشد و از این بیان روشن شد که انسان در حقیقت نفس ناطقه است چه لفظ انما
لا محاله اشاره بخود باشد انسان از این خودی انسان بنفس ناطقه باشد و پس بدن الی باشد و او را و اینص
انسان از بدن و جمیع اجزاء بدن غافل تواند شد و از خود غافل نتواند شد حق و خواب بهوشی پس انسان
بدن و اجزاء بدن باشد ایضا انسان هر عضو از اعضا بدن را بخواسد از کار کند و در کارش هر خود را بهیچ
از خواص نباشد پس انسان غیر بدن باشد و اینهم زید در سنن شریفین بدانند که خودی و بعضی آنچه از
او مشارالیه است با ما همانست که در سنن طفولیت بود و شخصی دیگر شده و حال آنکه جمیع اعضا بدن و عوارض
متبدلند پس خودی را بی چیزی دیگر باشد و اما بجز نفس ناطقه یعنی بیرون بودن از هر چیز مانده و مگر خود
و مقول و اشاره حسنی یا شمس که انسان تصور کند مفهوم کلی را که مطابق است با زمانه و مکرر خود را
یعنی محمول شود بر هر فردی از افراد و معتقد باشد باو بحیثیتی که توان گفت هو هو و هیچ وجودی خارجی که
متعین باشد بقین مخصوص این در وضع و نظایر آن محمول بر غیر بطریق مذکور نشود پس مفهوم کلی موجود
خارج متعین بقین مذکور نتواند بود بلکه موجود باشد بطریق وجود مجردات خواه قائم باشد بذات خود
مذهب افلاطونست و صفوا افلاطونیه عبارت از این صورت کلیت و خواه قائم مجردی دیگر چنانکه مذکور شد
است و بر هر تقدیر معلوم شد که او نفس را یا بقیام آن مفهوم است بنفس ناطقه من عند نفس پس اگر بقیام
بجز نفس ثابت شود چه اگر نفس مادی باشد و متعین بقین مذکور لا محاله هر چه قائم باو باشد و متعین بقین
باشد و کلی نتواند و اگر بجنس باشد باز مجرد نفس محقق شود چه اگر مادی باشد و چه مجرد یعنی مفهوم کلی نزد
صورت نند و چه حاضر شدن مجرد نزد مادی لازم و دایره تخصص شدن مجرد را اختصاص مادی و دایره لازم اید
مادی شود و این محالست قطع نظر از محالیت مادی شدن مجرد لازم اید که در یکوقت هم مادی باشد هم مجرد
در وقت خیاام بنفس منصف باشد کلیت اجتماع متقابلین لازم اید که بر طرائق هر نسبت پس نفس ناطقه مجرد
و بر مجرد نفس ناطقه از این همین عقلی نشود و نقیض و فرافیه دایره است چنانکه مذکور شد و هر چه که باو
محکم ترین و واضعترین دلیل هاست و از افاده یقین بغیر از فصلی استعدا یا ثبات اما ما بنی بدین بیان گفت
نمودیم و زهار در فهم مجرد نفس ناطقه همان افتادند و اندازی سخن اها غرض از بیان بهای است غرض و نیز
نشوی که معرفت نفس ناطقه کلید معرفت فتح السارحت و احسن و انسان بدین خود معرفت نفیض و معرفت
محقیقت انسانیت نتواند شد فصلی که در مقاله اولی که بر علم نفس بذات خود و
سواءی خود را بر کلیت و جزو ثبیل مجرکه و کار نیز علم نفس ناطقه با سواش خود برد و گویند بود یکی که

این معنی گوئیم هر عامل که ملاحظه نمایند اندک بجز باو اشار می کند یا تا در لغت عربی در زبان فارسی معانی است که محال بدین در جمیع اجزای بدن و اعضا بدن اشاره کند بلفظ و امثال آن و با ضرورتی که مشارالیه را با غیر مشارالیه بهو باشد و سر او از روح و نفس ناطقه همان مشارالیه بدین یکی نفس ناطقه غریب بدین و اجزای بدن باشد و از این بیان روشن شد که انسان در حقیقت نفس ناطقه است چه لفظ انما لا محاله اشاره بخود باشد انسان از این خودی انسان بنفس ناطقه باشد و پس بدن الی باشد و او را و اینص انسان از بدن و جمیع اجزاء بدن غافل تواند شد و از خود غافل نتواند شد حق و خواب بهوشی پس انسان بدن و اجزاء بدن باشد ایضا انسان هر عضو از اعضا بدن را بخواسد از کار کند و در کارش هر خود را بهیچ از خواص نباشد پس انسان غیر بدن باشد و اینهم زید در سنن شریفین بدانند که خودی و بعضی آنچه از او مشارالیه است با ما همانست که در سنن طفولیت بود و شخصی دیگر شده و حال آنکه جمیع اعضا بدن و عوارض متبدلند پس خودی را بی چیزی دیگر باشد و اما بجز نفس ناطقه یعنی بیرون بودن از هر چیز مانده و مگر خود و مقول و اشاره حسنی یا شمس که انسان تصور کند مفهوم کلی را که مطابق است با زمانه و مکرر خود را یعنی محمول شود بر هر فردی از افراد و معتقد باشد باو بحیثیتی که توان گفت هو هو و هیچ وجودی خارجی که متعین باشد بقین مخصوص این در وضع و نظایر آن محمول بر غیر بطریق مذکور نشود پس مفهوم کلی موجود خارج متعین بقین مذکور نتواند بود بلکه موجود باشد بطریق وجود مجردات خواه قائم باشد بذات خود مذهب افلاطونست و صفوا افلاطونیه عبارت از این صورت کلیت و خواه قائم مجردی دیگر چنانکه مذکور شد است و بر هر تقدیر معلوم شد که او نفس را یا بقیام آن مفهوم است بنفس ناطقه من عند نفس پس اگر بقیام بجز نفس ثابت شود چه اگر نفس مادی باشد و متعین بقین مذکور لا محاله هر چه قائم باو باشد و متعین بقین باشد و کلی نتواند و اگر بجنس باشد باز مجرد نفس محقق شود چه اگر مادی باشد و چه مجرد یعنی مفهوم کلی نزد صورت نند و چه حاضر شدن مجرد نزد مادی لازم و دایره تخصص شدن مجرد را اختصاص مادی و دایره لازم اید مادی شود و این محالست قطع نظر از محالیت مادی شدن مجرد لازم اید که در یکوقت هم مادی باشد هم مجرد در وقت خیاام بنفس منصف باشد کلیت اجتماع متقابلین لازم اید که بر طرائق هر نسبت پس نفس ناطقه مجرد و بر مجرد نفس ناطقه از این همین عقلی نشود و نقیض و فرافیه دایره است چنانکه مذکور شد و هر چه که باو محکم ترین و واضعترین دلیل هاست و از افاده یقین بغیر از فصلی استعدا یا ثبات اما ما بنی بدین بیان گفت نمودیم و زهار در فهم مجرد نفس ناطقه همان افتادند و اندازی سخن اها غرض از بیان بهای است غرض و نیز نشوی که معرفت نفس ناطقه کلید معرفت فتح السارحت و احسن و انسان بدین خود معرفت نفیض و معرفت محقیقت انسانیت نتواند شد فصلی که در مقاله اولی که بر علم نفس بذات خود و سواءی خود را بر کلیت و جزو ثبیل مجرکه و کار نیز علم نفس ناطقه با سواش خود برد و گویند بود یکی که

و بعد متوجه در

لیسب افعال ماده عارض شود و دخل در ذات شیء مادی کند و سبب مجاری شود پس در صورت علم نفس بذات خود عالم علم
و معلوم هر سبب باشد چنانچه در علم حیوانی علم عین معلوم باشد و در علم نفس بذات خود معلوم عین عالم و مقادیر
این هر سبب با هم با اعتبار باشد چه بذات نفس یا بن اعتبار که ذاتیست که منکشف است بمواد حسی که در عین ذات خود نمکند
عالم است و باین اعتبار که او منکشف است بر چیزی که در عین خود باشد معلوم است و باین اعتبار که بخود منکشف است
عالم است چه علم صورت شیء باشد که انشای صورت منکشف شود و در عالم پس هرگاه ذات شیء بخود منکشف نشد
نه بصورت ذات و نه بصورت کند و چنانکه صورت شیء علم با درست ذات این شیء نیز علم بذات خود باشد فصل
سی و نهم در باب **تفاوت مقلدان و دررگر قوای حیوانیه** و نسبت تغییر نفس با طعم را تو به است که
دران تو به ما نفوس حیوانیه نیز با او شریکند و قوتهای دیگر هست که نفوس حیوانیه و نباتیه هر دو با او شریکند
اولا حیوانیه و صنف دوم را نباتیه گویند اما حیوانیه بر دو گونه است مدرک و محرک اما مدرک در ده تو سبب خروج
ظاهر پنج در باطن اما پنج در ظاهر اول قوه با صره است و ان قوه ایست که حامل اثر و چیست که در جمیع اقصور است
و مراد از جمیع الثوریین موضع ملاقات در عصبه محصور است که از جهت رست مقدم دماغ رسته شده با هم ملاقات
کنند و حیوانیه که تجویف هر دو در موضع ملاقات یک شود و بعد از ملاقات منقطع شده اند که از طرف رست
رسته بخدق رست اند که از طرف جهت سسته بخدق چلیبید و باین قوه ادراک کند نفس جمیع اونها و ضوئها را
بالذات و جمیع اشیاء ملونه و مضنه را با العین و علما و اخلافاست در اینکه مدرک بالذات عین ذات مرتب است
صوتی از او که منقطع شود در جلید و به وساطت آن در جمیع الثوریین بلکه در حش مشتمل مذهب دم و غیر
است به طبیعین و این مذهب بخار اسطو و ابی نصر و ابی علی رجوع می نماید این مذهب از
غیر ایشانست و ایشان دو گروهند جمعی قایلند بخرج شعاع بصیری از بصیر بر شکل بحر و طری که راستن از مرکز
بصر باشد و قاعده اش منطبق بر سطح مرئی و نا شایسته این شعاع بر مرئی سبب نکشاند و ظهور ذات مرئی که در
نفس با طعم را این مذهب معروفت به مذهب یاصین در جمعی دیگر قائل بخرج شعاع نیستند بلکه گویند هوای
ما بین دانی و مرئی متکثف گردد و بکیفیت شعاعی که در بصر است و سبب نکشاند ذات مرئی شود و در جمیع
صاحبا مذهب طولی ندارد که در مرکز آنها چندان نفی نیست و اقرب مذاهب مذهب طبیعین است و در بعضی
که خراج شعاع بهشت مذکوره و مرئی باشد بصورت و غشیل مقابل که شرط و نیست و در سماعه و ان
که حامل اثر و چیست که در عصبه مغز و در مقرر صماخ است و نفس باین قوه ادراک کند جمیع اصوات براد صوتی
است که حادث شود در هوا سبب خروجی که حاصل شود از بر خوردن در چیزی هم از روی عطف و یا انعکاس
هم بطریق عطف بشرط مفاومت هر دو هم و ان مجموع مخصوص را در هوا یا بی باشد صوت موجود بود
و ان مجموع مستر شود تا به هوای که در صماخ و منتهی شود بمقرر صماخ که عصبه مذکوره مغز است و از
صوت منادی شود بغوی که سبب شده بر روح ان عصبه مدرک نفس گردد و سبب شام و ان قوتیست که حامل

این وحیست که در روزانده شب بپرس بستان که در خلیشوم از مقدم دماغ بسته شده سالیست نفس از دراز کند
 باین قوه جمع در اوج را بسبب صول هوای متکلف یک کیفیت را غده مجیشوم بعضی گویند بسبب صول غده مغضل
 از دی را غده مخاط اخرازی هوای بسوی شامه و بعضی گویند بسبب تیزی غده در شامه بدون تکلف و تخریر
 اجزاء و اقرب مذهل و است جمع کما مرز انکه ان قو نیست که حامل ان روحیست که در عصب جرم الساسالیست نفس
 باین قوه از دراز کند جمیع طعم و احوال طوطو با غایه متکلف یک کیفیت طعم و با غایه طابا غایه دی طعم علی اغنا و کما
 مرفی الشامه بجمیع لامسه ان قو نیست که حامل ان روحیست ساری را که از غده از نفس دراز کند باین قو جمیع
 کیفیات معلومه را مثل حرارت برودت و رطوبت بیوست خشونت ملایست لبنت صلابت و ثقل و خفت
 و بعضی گویند که لامسه قو نیست نفس باین قوه و احده از دراز اصدا مد کوره کند و بعضی گویند تو بهما مد
 است که بهر توفی جلس از تصادیر از دراز کند اما بی حس باطن اول حس مشترک است ان قو نیست از مقدم بطین
 دماغ که منعقد شود بسوی دروتم شود در اوج جمیع صور محسوسه محواس ظاهر و ان قوه را قیسم که در دماغ
 که این جمیع حلا و لای را ریخت شود و حواس ظاهره را اجاسوسه ان قوه گفته اند که جمیع بیابین خبر باز می رسند
 و دلیل بر وجود این قوه و معاینه بر با حواله ظاهره اجتماع صور محسوسه است و محسوسه را هم در دراز
 واحد در دراز که مختلف معلوم است و حلا و بی حقیق که قابل تشکیک نیست چه هر حکم کند این که هذا الک
 مثلا حلو صوت حره و صوت حلا و تراد در دراز که واحد جمیع بلند و تنجیر نکند بودن صورت حرکت ادرب
 و صورت حلا و تراد را قیسم دلیل دیگر بر وجود حس مشترک دیده شدن قطره نازک است قطعه مسقیم و شعله
 جو الخط مستدیر و نتواند بود مگر اینکه صورت قطره و شعله در هر حدی از حلا و مستدیر که بهر درازید از هر
 بحس مشترک را هم شود مکنی کند تا مرسم شدن صورت در حلا و مستدیر هم چنین تا صورتها در حلا
 مستدیر شوند و چنان پنداشته شود که هر دریا صوره مرسمند حال آنکه دریا صوره مرسمه نتواند شد مگر مقابل
 در وقت زوال مقابل غصوصه را تمام صورت مقابل منع باشد دلیل دیگر مشاهده مبرمیان است اشک
 را که البتة در خارج موجود نیستند بطریق رؤیت و مشاهده حسیه به طریق تخیل چه مرق میان دیدن و تخیل
 نه انقدر است که مشتبه نتواند شد بر صورتها در حلا و مستدیر باشد و انرا بر دلیل نتواند است که انصافا
 بلکه جمیع احسنات با اعتبار السام صورت در حلا و مستدیر باشد نه تنهاد در حواس مرق و مر خیال و ان قو نیست
 مؤخر بطین اول از دماغ که حفظ کند و نگا دارد جمیع صور مرسمه در حلا و مستدیر باین قوه حافظه حسی
 باشد و حواس این قوه ظاهر است از بقای صور با عدم احساس باین صورت و معادرت وی با حلا و مستدیر که در
 ظاهر است حلا و در صورت در حلا و مستدیر باشد نه تخیل دلیل دیگر بر معادرت توفین تخلف و توفین
 مبدع حالت هول و حال استیاجید هول است که صورت در مرخیال باشد نه در حلا و مستدیر که در مرخیال
 التفات نفس احساس جد یک یاد اید و نسبتا است که صورت از خیال نیز نحو شود و بیاد نیاید مگر با احساس

مربین
 اشخاص که مبتدا بر
 برسام که در این بحث
 پند

جسیدی اگر که نیند تواند بود که در حصول عدم التفات همن باشد با وجود صوت در حس مشترک و فسان زود
صورت بود از حس مشترک لهذا محتاج با حساس جدید باشد **جواب** کنیم اگر چنین بودی فرق میان مذکور
مشاهده نبود ریحا لکن عدم التفات نفس با وجود صورت در حس مشترک و همنی ندارد چه نفس همیشه در حس
هوش و بیداری متوجه ظاهر است مگر بر سبیل قدرت و توجه نفس ظاهر نیند بود مگر از راه حس مشترک که جمع
و مورد حواس ظاهر است پس هر چه در حس مشترک باشد ملقب است لیه نفس باشد **سیمی** و هم دان نویست در مؤخر
بطن او سطر دماغ که ادراک معا جزئیة متعلقه محسوسات با و حاصل شود چون عداوت جزئیة که شاة از دشمن را که
کند و سبب ناز او شود و چون محبت جزئیة که نه از وادیر خود را که کند و سبب میل او شود و برادر معا
که بواسطه ظاهر مدبر که نشود و معانی است صوری که بحواس ظاهر مدبر که شود و شک نیست این معانی مدبر که شوند
و نفس بذات خود ادراک آن نیند که در چه ادراک معانی جزئیة متعلقه محسوسات با و ادراک محسوسات آن ادراک نفس
ادراک محسوسات با و نیند که در حس مشترک نیز ادراک نیند که در چه حس مشترک ادراک نکند که جزئیة که حواس
ظاهر ادراک نیند که در پس که بذات از قوی که ادراک معانی جزئیة با و حاصل شود **که گویند** محبت یکد ملا
نیست مگر محبت کلی مضاف بر نیند و سبب مضاف بر نیند جزئی شده پس تواند بود که مدبر که معا جزئیة نفس
باشند بذات خود با بنظر این که مضاف حاصل باشد در نفس و مضاف لیه مدبر که است پس محتاج قوه و ادراک باشد
حج گوئیم که ادراک معانی جزئیة معنویات کلی بودی که جزئیات محض اضافه بودی هر این حیوانات بخم که نند نفس با طاقه
مدبر که معانی جزئیة نبودندی بلکه جزئیات معانی جزئیة معانی صورت جزئی است پس تواند که مرشم شود مگر مدبر
که صورت نیز در همان محل مرشم نیند **حج** ظاهر ما حافظه دان نویست و مقدم بطن اجزا از دماغ که حفظ
جزئیة کند و نسبتش بهم چون نسبت خیال است بحس مشترک و هم چنین که مدبر که معا غیر مدبر که صورت حافظ
معا بود غیر حافظ صورت و چنانکه حافظ صورت غیر مدبر که صورت حافظ معانی نیز غیر مدبر که معانی است چه
ادراک معانی در وقت مشاهده صورت غیر نند که معانی باشد در وقت تحیل صور چنانکه در حدان صبیح حاکم است بنا
پنجم متخیل دان نویست در مقدم بطن وسط از دماغ که ترکیب کند صور محسوسه معا جزئیة با بعضی با بعضی
و تفصیل کند بعضی اجزا نند که ظاهر شود از تحیل انسان زی جماعین با انسان بزرگ و این تحیل کردن جزئیة با اصاحت
که در واقع ندارد یا حالی از طبعی که در واقع ندارد و یا تصور کردن درست را غیر درست و دشمن را عزیز و دشمن را غایب
و معا بر این قویات قوای مدبر که بابت ظهور در این قوه و ادراک عاقله استعمال کنند و مدبر که این قوه
بعضی با بعضی تفصیل بعضی از بعضی چنانکه در وقت ترتیب دله و قیاسات مفکر خوانند و افق و محکم
منقسم شود با عاقله و شوق نیز گویند و معا عاقله با عاقله قوتیست که هر که مرشم شود در خیال صورت امری که
باشد حصول دخی با مطلوب باشد ندری باعث شود قوه ناعلم را بر تحریک اعضا پس اگر باعث بر تحریک مجزئ
طلب مر مطلوب حصول باشد قوه شهویه خوانند و اگر بجهت دفع امر و مر رعبه باشد قوه غضبیه خوانند

قادر قویست که عضلات را در ذات غریب را همای غریب گردانند بقض و بسط و کشیدن و در هر کس بدن را ماضع
دوم قوی اعنی قوای نباتیه و از طبیعت نیز کوبند چه نوه مبدأ اثر را کوبند پس اگر مقارن شعور را داشته باشند
و الا طبیعت خوانند اصول این قوی سه است غذای و نامیه و مولده و احتیاج بد و قوه اول بحیث تکمیل شخص است
بقوه ثالثه بجهت بقای نوع اما غذای قویست که غذا را شبیه بخندنی گرداند تا بدیل مایع شود چه اجرای بدن بوی
رطب است پس بدب حرارت غریبه و غریزیه همیشه در تحلیل و گذارش اگر هر چه تحلیل رود بدیل نیاید بقا و کمال آن
متصور نشود اما نامیه قویست که اجرای غذا را که از بدیل زیاد باشد بر اجرای مغذی داخل گرداند و چون که
مقدار مغذی در رافطار ثلث زیاد گردد در زیاد شدنش که در اجزاء اصلیه باشد و ان اعضا نیست که متولد شود از
نطفه یا چیزی که بجای نطفه باشد کما النظام و الا اعصاب و الرباطات و غیر ذلک و نوع عبارت از این بود و در زیادتی
که در اعضا غیر اصلیه بود و ان اعضا نیست که متولد شود از خون کاللم و الشحم و الهمین از انموغوانند من
و فزی کوبند و مقابل غور از بول مقابل من و افران خوانند اما مولده مرکبست از قوه یکی زیاده غذا را
بعد از هضم رابع می گرداند و دیگری میباید هر چه از اجزاء منی را از جهت قبول صورت عضوی از اعضا
کابر است از قوی دیگر بحیث تصور هر چه از اجزاء منی که مستعد شود بجهت صورت عضو از اعضا از
قوه محصوله خوانند و چون صور اعضا مستعد بر منافع و حکم و مصالح بسیا جانکد در شش شرح سپس شده
صدور از آنها بد و نکمال مرئیه علم و شعور ممکن نیست لهذا محقق طوسی قدس سره نفی قوه مصوره نموده و مکرر
افاعیل حکم منقذ مذکور را از قوه طبیعت عظیم الشعور شمس شمرده و بعضی دیگر از علایق قوی بالکلیه قوه
و اناعیل منسوبه بقوای اسناد بلانکه کرده اند از آنها هیچکدام در کار نیست چه باقول بوجود صانع حکیم علیه که
همه موجودات و صورتات مستعدا و بنده بحیث نیست عطاء قوی و خاصیت طبیعت را که صدور از اعمال محک
منقذ از او بواسطه انشوت خاصیت ممکن گردد و وجود علم و حکمت در مبدأ اول را که نیست تحقق ان در هر مرتبه
از مراتب سابط لازم نیست صدور این افعال از مبدأ بلکه مقدم بد و واسطه این قوه بلکه بمباشرت از او
مقدمه بر این افعال که اگر آنها حاصل از خفاست قویست بسیا عجب تراست از استناد این افعال بقوای طبیعت
بدیه شخیر صانع حکیم جبره و قبول این نزد عقل از نسبت از افعالیان ان بمزاج کثیره و از انچه نفیتم معلوم شد که
نقل قوه نامیه و مولده هر دو موقوفند بفعل قوه غذایه پس غذایه خادم و بلند هر دو را و غذایه نیز موقوف
است بافعال غریزی پس هر چه از اجزاء رما سکو و هاضمه و افعالی از آنها را خودم غذایه کوبند فصلا و جملا مران
باب قدر از مقادیر از قوتین نظری و عملی و بنیل من لب نفس طایفه چهار
این همی و قوای قوی مذکوره مشرب بود میان انسان و غیر ان و نفس طایفه را در قوه دیگر مستعد
بماومت بک قوی که باو همی در ادراک معقولات بود بنظر و فکر ان قوه بعینه با جهت تا قویست که نفس را نظر
بماومت خود که مبادی عالمه اند حاصل است که بدان جهت از ایشان قبول نقصان صور علمیه کند و از قوه نظری

در بیان امر آن نفس که توفیق نظری

۲۱

و عقل نظری خوانند و دیگری توفیق که باره‌های مزا و لذات افعال و اعمال شود که ستادی بقایات و مصالح عقلیه بتواند
 شد و آن بعینه حاجت تشریف است که نظر کرد و توفیق الایات بدن باشد و بر احوال است تا کما یسئو بذکر
 بنا بر حاجت باشد و آنرا توفیق که در این توفیق علمیه و عقلیه می‌گویند بیشتر دانسته که نفس ناطقه یعنی جوهر مجرد متعلق
 با اجسام اگر چه بحسب ثبات مجرد است اما عاده اما بحسب فعل محتاج بوده است و مراد از فعل جمیع امور است که از نفس اید
 حواء فعل و نایه باشد و خواه بولد و افعال پس نفس در جمیع ادراکات نیز محتاج باشد با عاده اما در ادراکات خرنیه
 حاجت باره و لذات دانسته شد و اما در ادراک عقل کلی سبب نکه تا نفس ادراک جزئیات نکند معنومات کلی برای
 او حاصل شود و معنومات کلی که در نفس مرتب شده شود در ادراکات اما آن معنومات از مظاهر صور محسوسه حاصل
 در ادراکات در ذات نفس در این پس نفس پیش از تعلق ببدن فاعل تواند بود و در عاقل و هم چنین بعد از تعلق و
 پیش از استعمال الایات خالی از جمیع صور ادراکی و تحریکات امر ادبیه باشد و بعد از استعمال الایات صور حریفه در ادراک
 حاصل شود اما منور از صور کلیه خالی نبوده باشد تا وقتی که تمیز با به الاشتراک و مابه الاختیار در جزئیات گذر
 او را حاصل شود و نفس در این مرتبه یعنی بعد از تعلق و قبل از حصول تمیز مذکور که نسبت است در این مرتبه بحسب
 قابلیت صور معقوله عقل هیولانی گویند بسبب مشابهتی که با هیولای اولی در وجه ذات نفس در این مرتبه از جمیع
 صور علیه خالی و فانی جمیع صور باشد چنانکه هیولی در حذات خود از جمیع صور حکمیه و نوعیه خالی است
 و قابلیت جمیع صور و اوگاه باشد که اطلاق عقل هیولانی بر نفس این مرتبه کنند چنانکه بر نفس در این مرتبه و تمیز
 در سایر مراتب بعد از حصول تمیز مذکور نخست چیزی از صور علیه که در ذات نفس مرتب شود صور معنومات
 کلیه است که از تمیز مابه الاشتراک محسوسات خرنیه بالضرورة بحد و تعدیل و تکرر مشاهدات حاصل شود و چون مشا
 حرارت کلیه و برودت کلیه الی غیر ذلک و هم چنین صور احکام کلیه که از تکرر مشاهدات احکام خرنیه حاصل شود
 چون صورت حکم کلی النقی و الاکتساب اجتماعان و غیر ذلک و اینها علوم ضروریه می‌باشند و نفس در این مرتبه
 که علوم ضروریه ویرا حاصل شده باشد اما هنوز از علوم نظری چیزی حاصل نگرفته بود بلکه بسبب حصول
 ضروریات بالفعل استعداد انفعال بنظر می‌آید و بر این بالفعل حاصل شده باشد نفس در این مرتبه و این نفس این
 مرتبه را عقل بالملکه گویند بسبب سوخ یافتن استعداد انفعال چه ملکه کیفیت نفس را گویند که در سوخ یافتن
 باشد و در نفس پیش از سوخ یافتن حال گویند و چون نفس تحصیل نظریات کند و بر مرتبه رسد که هرگاه
 استعداد نظریات مکتسبه تواند کرد بسبب نکه نظریات و بر اغراض شده باشد نفس در این مرتبه و این نفس این
 مرتبه را عقل بالفعل گویند بطریق مجازیه معقولات مکتسبه اگر چه بالفعل مشاهده نباشد بلکه در خرنیه باشد
 اما گویا که بالفعل شده باشد با تکرر بغایت قریب بفعل شده و در این مرتبه با آنکه جمیع معقولات نفس حاصل
 شده اما هر مشاهده و حاضر در پیش او نیستند بسبب خلل و نقای که نفس از بعض معقولات از امر و بر
 هست چون بر مرتبه رسد که بسبب عدم اشتغال مذکور هم معقولات مشاهده نفس باشند و همچو کینه غما

در بیان اتحاد نفس و بدن

۶۳

ببیند و از هر وجهی که حکام را منع نزاع و خصوصیت نبیند مگر یکی از آن یکی همانرا و اندک خودی خود را بداند و باشد
 بلفظنا با بسوی یکنی کند و هم چنین نزد محققین ثابت شد که لذت و الم را جعبه را در لجه لذت نیست مگر در ادم
 که در اتم و لذت باشد و الم نیست مگر ادم را که ناملازم و مودی بود دلیل بر این آنکه اگر کسی استعمال مستلزم کند
 و یا مودی و منافی و یا بر خود و او را فاعل باشد و مشغول نکری اندیشه دیگر اصل از آن لذت لذت برود
 مودی و لذت نکند پس هرگاه مدرک در بدن نباشد مگر نفس لذت و الم نباشد مگر در لذت و لذت و منافی پس
 لذت و اتم نباشد مگر نفس هر چند لذت و الم جسمانی باشد و ظاهر است که لذت و الم جسمانی نفیست بصورتی که
 حاصل شود در بدن مثلاً یکی از مولات جسمانی تفرق اتصال است تفرق اتصال واقع نشود مگر در بدن و حال
 آنکه اتم نکند مگر نفس و چنان تصور کند که چیزی که از او جدا میشود و یا پیشتر و فرود میرود و بعد از آن
 اندکی از آن نرسد مگر نفس و مودی نباشد مگر در بدن و در سبب اندکی می نفسان باشد که نفس را در اتم
 که در بدن است نماید و خود متناهی شود و حال آنکه متناهی نباشد مگر چیزی که از بدن جدا باشد و یا معنی اغنی
 شدن نفس با ذات بدن مجاز نیست بلکه در حقیقت و در واقع نفس متناهیست پس این میتواند بود مگر بسبب
 اتحادی که میان نفس و بدن است اندک اتحادی که میان صورت و ماده است پس نفس را محقیقه با وجود خود و صورت
 بدن باشد اما معلوم که قائم نیست به ماده و بدن ماده نفس است پس غایت مناسبت نهایت تر ثابت شد و
 نفس بدن همانند مناسبتی در قرب که میا ماده و صورت است مثالی که مناسبت نفس بدن باشد در غایت بعد
 از وجهی غایت قرب از وجهی در میان جزئیات محسوسه قشر و لب تواند بود با کمالی با بدن که میان قشر
 و لب واقع است کمال مناسبت نیز واقع است چه قشر قشر این لب است لب لب قشر و لب قشر نیز و بگو
 نیست لب لب از لب قشر مثال دیگر لب با دهی که در لب است چه دهی لطیف است و لب کثیف دهی هم
 چنین گویا نفس لطیف بدن است بدن کثیف نفس اما با وجود مناسبت میا مثال و محتمل توهم یکی که نفس در
 بدن چون دهی باشد در لب چه دهی است که نفس محرم است قائم بدن نیست و محاور و مقارن بدن نیز
 نیست مقارنت و محاوره که میان اجسام و جسمانیات است محاوره نفس بدن با آنکه یکی محرم نفس است و دیگر
 مادی محض با هم چندان قرب مناسبت دارند که هیچ موجودی از موجودات در حلق با وجود مشارکت با نفس
 در روحانیت چنان مناسبتی در قرب با نفس ندارند که بدن با نفس دارد و در ادم روحانیات است که در سلسله علل
 نفس واقع نباشد چه مناسبت علت با معلول مثل مناسبت نفس است با بدن یا باز ماده برانی و هم چنین هیچ موجودی
 از موجودات جسمانی چنان قرب و مناسبتی ندارند با بدن که نفس با بدن را در درشتی است که قطعات موجودات
 بهم متصل باشند چه در هر طبقه از طبقات و موجودات کامل و ناقص و شریف و خسیس یافت شود و در خسیس طبقه که
 بالاتر باشد با شریف طبقه که اندک باشد پیوسته باشد مثلاً در میان روحانیات طبقه عقل بالاتر از طبقه نفس
 است و اشرف افراد نفس پیوسته است با روح و از آنرا عقل چنانکه نفس خاتم الالهیات علیها و الالهیة و الله است که اشرف

در بیان احکام نفس مجرد و نبات

افراد نفس ناطقه انسان است بحسب طبع و فطرت در مرتبه عقل فعال است که درون افراد عقول مجرده است بحسب بدو
 فطرت و جهت آن که هر یک که خواست که بحسب طبقات کمال نفس خاتم الانبیا علیه و آله و النبی مرتبه عقل اول
 که اشرف عقول فعال است پیوسته است در دنیا و کربات معادن و طبقات موالید و نبات و حیوان اشرف
 آن و نبات متوسط و حیوان معادن بحسب نبات در میان و در میان حیوانات بسیار از افراد حیوان در مرتبه پیوسته
 قبول کنند و نبات نیز قبول نکنند و حیوان نبات بحسب حیوان در محل پیوسته است چه اخص افراد حیوان و الاکمال حیوان
 پس دانسته باشد و قبول القاح کند و تحمل نیز چنین است در میان حیوانات بسیاری از افراد حیوان در مرتبه پیوسته
 باشد با اخص افراد انسان و این معنی آنست که پیوستگی طبقات موجودات هم و عدم فاصله با فاصله با حیوانی که در دنیا
 در طبقه از مقرران مسائل حکمی است و گفته اند نفس مرتبه نازل عقل است و طبیعت جسمی مرتبه نازل نفس و گویند
 عقلا نازل شده و نفس کشته و نفس نازل گشته و طبیعت شده و مراد از طبیعت صورت نوعیه است که مبادی
 تاثیر است در عالم اجسام تا اثر آن که معرفت بشعور و اراده نمود و ظاهر است که در عالم کائنات اشرف افراد
 طبیعت بدن انسان است اخص حالات هر مرتبه هر نفسی حالت بدو فطرت و است که خالیست از هر گونه اندر آن که
 و یکی از مرتبه عقل هیولانیست که اخص مراتب و بعد نفس ناطقه است پس مرتبه عقل هیولانی و مرتبه طبیعت بدن
 انسانی یکی باشد در مرتبه وجود پس همچنانکه طبیعت جسمی صورت نوعیه بدن چنین بود پس نیز در مرتبه
 بعد از معین روح نیز همین مروج و دمیده شده که عقل هیولانی عبارت از است صورت نوعیه بدن باشد پس
 نفس ناطقه صورت نوعیه بدن باشد با وجود مجرد و استعلاء درین نباشد و جمیع از علما بنا بر صحت فهم
 این مسئل و توهم امتناع صورت بودن مجرد مراد بر این مرتبه اند که نفس ناطقه صورت نوعیه بدن نیست بلکه
 مبدأ و علت صورت نوعیه بدن است یعنی از نفس ناطقه نایض شود صورت نوعیه بدن چون فیضان قوی
 اعضا را بنده و معالغ تحقیق است چنانکه دانسته شد **فصل ششم از باب در بیان احکام**
در بیان احکام نفس ناطقه مجرد و نبات بدانکه انسان بحسب صورت ظاهری جسمانی
 حیوانی اعتدال بحسب صورت بدن من حیث انه بدن نوع واحد باشد از انواع حیوان چنانکه فرس و بقدر و غیره
 نظایران چه بدن فرس و لا محاله نوع واحد باشد و تفاوت نبود در دنیا افراد و مگر بعوارض و لا بالقصود و غیره
 بدن بقدری و غنی الی غیر ذلک و شک نیست که بدن انسانی نیز چنین باشد غایتش چون نفوس سایر حیوان
 ماد نیست و مجرد قائم است باده بدن نه قائم بذات خود لهذا کسی شک نکرد در اینکه هر یک از فرس و بقدر
 عزیز از حیوانات غیر ناطقه هم نوع واحد باشد بعضی شک کرده اند در این که انسان هم نوع واحد
 باشد و بعضی تجویز کرده اند که انسان معنی مجموع مرکب از نفس ناطقه و بدن انواع مختلف باشد بنا بر
 نفس ناطقه انواع مختلف باشد و موجب آن که در چیز است یکی بعد مابین نفوس و در معاد و و شفا
 و خیریت و شربت و دیگر در دنیا و بعضی از آیات مشعره بر اختلاف مثل انسان معادن که ادنا الذی

نیست و این یعنی میان صور و نوعی چنانکه در انسان و میان مادیت صورت و نوعی چنانکه در غز انسان صور
 صورت غیر انسان اگر چه قائم به ماده است اما جوهر است نه عرض که اگر عرض میبود تبدل موضوع لا محاله موجب
 وی میشد اما تبدل ماده موجب تبدل صورت نوعی جوهری نیست پس مادام که صورت نوعی شخصی باشد نسبت
 شخص برقرار است هر چند ماده متبدل شود و چون این مقدمه را فاسد شد گوئیم اگر نفس ندمی مثلا که صورت
 نوعی زید است منتقل شود به بدن عمر یا بدن حیوان دیگر یا عزیزان لازم آید که شخص عمر مثلا بعینه شخص زید
 باشد و بطلان نیز از اجزاء بدیهیهیالست لیل دیگر آنکه دانستی که شخص نفس مستغلا از بدن است و معنی این
 که استغلا شخصی که مرید زید را مثلا در وقت فیضان روح حاصل باشد موجب این است که از بعد از تنزل
 خصوص این نفس شخصی که نفس زید است فایض شود پس اگر نفس زید منتقل شود به بدن عمر و خالی از آن نیست
 بدن عمر و مستعد خصوص این نفس زید بود و باین معنی که اگر نفس زید حاضر در هیما میبود نفسی که فایض میشد
 بدن عمر بعینه ماهی نفس زید میبود و باین دلیل که مستعد خصوص نفس زید بوده لازم آید اتحاد بدین خصوص
 مستفاد از تنش لا محاله غیر خصوصیت مستفاد از عزالتی باشد و این لازم اعی اتحاد بدین ضرورت را بطلان
 است ایضا لازم آید جواز تعلق نفس با طفره بدین در حالت واحد چه لا محاله جایز بود مستعد شد بد
 عمر و بهین استعداد خاص وقت حیات زید و بطلان اینها تذبذب بدیهی است و اگر مستعد خصوص نفس زید
 نبود لازم آید تعلق نفس زید بوی شخص بدل و مختص باشد و بطلان این مقر شده و در موضع خودش از این
 کتاب بیاید ان شاء الله العزیز اگر گویند حاجت بدن عمر و بنفس ماد و وجود نفس مفارقت کرده از زید کافیت
 تخصیص چه گوئیم جایز است مستعد شد بدن عمر و بهین استعداد و وقتی که نفوس مفارقت مستعد باشند
 یا هیچ نفسی مفارقت کرده معینا نباشد دلیل دیگر بعد از این ان شاء الله العزیز اثبات خواهیم کرد که ممکن تا واجب
 موجود نتواند باشد خواه ماعل موجب باشد خواه مختار و وجوب وجود نفس با طفره با مستعد بدن تمام شود
 اگر بدن مستعد باشد برای وجود خصوص نفسی وجود آن نفس واجب شود و با وجود آن نفس اگر نفس دیگر
 مفارقت کرده از بدنی نیز تعلق بدین مذکور تواند گرفت لازم آید تعلق نفسین بدین واحد از این ضرورت را بطلان
 است چه هر شخصی با ضرره نداند خود را مک صاحب یک نفس و نتواند بود که نفسی که بدن مستعد شده هر نفس
 مفارقت کرده باشد و الا لازم آید جواز استعداد بدین برای خصوص نفسی این مستلزم جواز تعلق ضر
 واحد است بدین در حال واحد چنانکه مذکور شد و اگر بدن مستعد خصوص نفسی نباشد وجود خصوص
 نفسی برای وی هم چنین تعلق خصوص نفسی بوی محال باشد چه تعلق نیز امریست ممکن تا واجب شود و
 نتواند شد و بر شق اول این دلیل اعراض نتوان کرد که شاید وجوب وجود نفسی برای بدن شرط باشد
 بیانت فساد نفس مفارقتی چنانکه مشروط است با مستعد بدن پس لازم نیاید تعلق نفسین بدین واحد
 که مادر نفسی که بدن مستعد و باشد خصوصیت اعتباری کرده ایم و استعداد خصوص نفسی مشروط بکدام نفس

[illegible]

در بیان نفوس فلکیه و مجردات عقلیه

۶۸

زاد نیست پس ملائمت و منافات جسمانی در او نرود و چه این هر دو فرع تاثر و تاثریست و تاثر و تاثری فرع و تاثریست
و انفعال مجردی پس اراده نلکی عقلی باشد و اراده عقلی تابع تصور کلی است که کار مجرد است نه مادی پس نفس نلک
مجرد باشد از ماده چون نفس ناطقه انسانی و چون مجرد نفوس فلکیه ثابت شد مستلزم ثبوت ذات مجرد
عقلیه نیز هست چه اراده عقلی مستدعی ملائمت عقلی است و اراده عقلی خالی از شهوت و غضب علق نشود و اگر
تجربا لذات و حزن یا لذات نبود که در عدم و فقدان بود چه مناط شریعت عدم است و چون در عدم نبود حائض
نبود پس باید مجرد باشد چه در حد ذات مادی حاجت به ماده و وضع و موضوع باشد و مجرد نفسی نتواند بود
نفس در فعل محتاج بوده ماده پس مراد نلک در حرکت امری بود چه از ماده ذاتا و فعلا اما ذات مجرد مقصود از
حرکت نتواند بود و هم چنین کالات غیر متعدد از ذات نیز نتواند بود بلکه کالی باید که فایض شود از ذات مجرد
و چون فیضا موقوف به مناسبت است پس حرکت سبب حصول مناسبت باشد و وجه مناسبت آئین حرکت نتواند بود
در حرکت بذات مجرد چه حرکت فلاک و اسطوره رسید نفع است از فیضان کائنات چه امور کائنات مستند به ذات
افلاک و یونان حرکت بجهت آن کند که شبیه شود به مجرد در ایصال نفع بغیر و بسبب این مشابهت مناسبت مستحق
شود فیضان کالات را و نمی تواند بود که نفس ایصال نفع مقصود اصلی از حرکت باشد چه مراد عقلی باید خیر
کال بود بجهت مرید و نفس ایصال نفع بغیر کال و خیر موصول نیست اما سبب و اسطوره کال و خیر نتواند باشد پس چون
مقصود فلاک در حرکات شبیه به مجرد بود و حرکات مختلف باید که متشابه متعدد باشد پس مبادی غیر
متعدده ثابت شود و مجرد غیر نفس یا واجب الوجود بود و یا عقلی و واجب الوجود متعدد نتواند بود بنا بر لیکل
توحید پس مبادی مجرد عقلیه ثابت باشد بعد از فلاک کلیه تسع چه واجب الوجود متشابه حرکت نتواند
بود چه حرکت سبب مشابهت در واسطه فیض بودن شود و واجب الوجود مدنی فیض است نه واسطه فیض نه
علوم و کالات بر نفوس ناطقه انسانیه نیز مستدعی عقلی دیگر است چه نفس ناطقه بحسب فطرت باهوه مختص است
و لا باستان عقلی که اخراج وی کند از قوه بفعل و از اینجا بحث ویرا عقل فعال گویند یعنی بالفعل کردند نفوس
ناطقه پس عدد جمیع عقول ده باشد و اینها عقول سلسله طولیه اند و در مرتبه هر عقلی از عقول که برای
اولا حرکت از عقول متعدده باشند و اینها عقول عرضیه اند و از جمله عقول عرضیه عقول اند که در مرتبه عقل
عاشق واقعند باز انواع کائنات و از ما را از این انواع و از باب طلسمان نیز گویند و عقل فعال از ان معقولات
ناطقه انسانی باشد بدلیل ذلول چه نفس کاظمی ذاهل شود از معقولات خود و وقتی دیگر بیاد او در دنیا نماند
بکسب حیل بود و حال آنکه معقولات نفس در ذات نفس مرتسم شوند و در متونی امر توای نفس مانند صورت محسوس
پس اگر در حالت ذلول معقولات در ذات نفس مرتسم بودی و ذلول غفلت از آن ممکن نبود پس در آن وقت
صور از ذات نفسی را یل شود و در عقل فعال باشد چه بصورت عدم نتواند شد و اگر نفس را بر عقلی بالفعل
نرسیده بودی که هرگاه خواهد رجوع یابد و تواند کرد چنانکه کسی رجوع نمیزند خود کند در این مرتبه و ذات

از عقل
فعلیت و تفصیل
فعال و تاثری
ایهام نیست
اوصورت معقولات
بذات و نه نفس
حصول نفس و قبول
کال و جهتی دیگر برای
تقسیم از عقل فعال
تخصیص توان
کرد

در بیان بقای نفس ناطقه بعد از مفاتیت

انصوری معقول محتاج بکسب جدید بودی مراد از خوانه بودن عقل فعال برای نفس همین است که ربط مذکور میبرد
 زیرا بر این در وقت تسلیس نفس مراضی را بحیثیتی که محتاج بکسب جدید نشود انصوری همان در عقل فعال مرتسم شد
 لیکن ربط مذکور مانده باشد معنی خزانگی بر طرف شود پس انصوری در حالت در خوانه نفس هم نیست چنانکه در
 نفس نیست لهذا محتاج بکسب جدید باشد و تسلیس این ذات مجردة بعقول و تسلیس محرکات بلکه نفس اصطلاح
 حکمت و بیانش شرح مدام که مقربین عبارت از ایشان باشد و احیاناً در احادیث لفظ عقل وارد شده و مراد
 عقول مجرد است و افلاک را اقوای دیگر هست که ادراک اوضاع جزئیات را کنند و بجای خیال مباد باشد و انرا نقوی
 منطبقه گویند و جمیع جزئیات که در این عالم موجود شوند در نفس منطبقه فکری مرتسم باشند فصل نهم
 از باب دوم از مفاتیح الدواعی در بقای نفس ناطقه بعد از مفاتیت از ترکیب و کینان کردن
 و از مراد نیتین و ذکر کمالی و شفا و تحقیقین چون ثابت شد که نفس ناطقه روحیه
 مجرد از ماده و قائم نیست ماده بدن پس موت و فساد بدن موجب موت و فساد روحی خود نبود و نیز باین طریق بعد
 و فساد نیست چه طریق عدم بر موجودات مرشد و منافی تواند بود و حرکات را مندر و منافی نیست چه تصادفات
 مخصوصه دارد ابعاد خصوصاً عالم کون و فساد است و نفس ناطقه واقع در عالم کون و فساد بقرب تعلق بدست
 نریا لذات از جمله مجرد است واقع در عالم مجردات و هرگاه فساد بدن موجب فساد روحی نشود از هر چه دیگر
 باوره نتواند یافت پس نفس ناطقه بر سایر مجردات قابل هیچگونه عدم ذاتی است که در زمان مجید
 وارد شده که کل شیء هالک الا وجهه پیش تحقیق محمول بر عدم ذاتیست چنانکه از اشیای برین نقل شده که در وقت
 شنیدن حدیث کان الله و لم یکن معشائی از روی تأکید در تصدیق گفت که الان کما کان و میتوان بود که این کلمه
 محمول بظاهر نیز باشد باعتبار مستقبل در قیامت کبری چنانکه حدیث محمول شده بر ظاهر باعتبار ماضی در حال
 که حدوث عالم بان متحقق شده باین طریق که عدم ذاتی اشیاء در نزد قیامت کبری در لحظه از لحظه در هر مرتبه
 جلوه کند و ظاهر شود و وجود اشیاء در آن لحظه باطن و مخفی گردد و بسبب ظهور راستی ای وجود حقیقی واجب
 و این مقدمه بتقریب مذکور شد اکنون بر سر مطلب رویم و گوئیم چون نفس مفاتیت کند از بدن لا محاله قائم ماند
 بذات خود پس اگر حاصل شده باشد در عالم و عملی چنانکه مفاتیت شده از بدن تا درین عالم مجرد باشد از آثار آن
 هم بحیثیتی که در اثری از آثار بدن و این عالم مانده و بر سوخت نیانته باشد و باز از آثار این عالم ابراهام که
 علوم و فضایل حقیقه است و اخلاق و ملکات حسنیه است و اسبب کشفه بالکلیه محفوظ و منسلک شود در سلک
 عقلیه و ملذذ باشد لذات حقیقه چه لذت حقیقی لذت روحانی است اعیان در اول لذات لذت روح مجرد در عالم
 حقیقی نفس ناطقه مجرد است چه غذای هر چیز است که قوت و بان از اید و قوت شیء مدام وی از اید و لذت
 دانست که نیست مگر ادراک مدام و مدام نفس امور مجرد عقلیه و انوار علمیه است مشاهده ذات مجرد که در
 حسن بهای چیزیان نرسد و آنچه مردم لذت می دانند اعیان در اول لذات لذات جسمانیه از امور مشهوره و غرضیه

در بیان اسعادت و شقاوت حقیقین

۷۰

در حقیقت لذت نیست بلکه راجع شود بدفع الم و یا وجود این تندر و استمرارش موافق عمل باشد و بر تقدیر می که لذت باشد مثل نیست که محفوف و امیخته باشد بکار و الا کم غیر محصوره و لذتی صرف محض خالی از کدورت و نه نشاء دنیا و عالم سفلی مخلوق نکشته چنانکه حضرت امام زین العابدین علیه السلام فرموده که چیزی را از من بخواهی که لذت عقل نرشد و حسرت بر غیر موجود خوب نرزد و در طلب چیزی که اصد و مخلوق نکشته و عری و کدورت برسد نرزد که یابن رسول الله چه چیز است که مخلوق نکشته و عودم طالب و دیند و فرمود که آن چیز از احسن است و بر من بخواهی که آخرت مخلوق شده و مردمش در دنیا بجا بیند و این طالب مرگ است بحال پس چون نفس با طمع خود دست و پا زد و بان لذت بیان کردیم و سده را نیز در آن لذت جارید باند و آن لذت نیست و مرادی که هیچ لذتی و مرادی که بان نرزد و بان آن حقیقت سعادت که موجود است برای مؤمنین و جنت حقیقی که معدیه مهیاست برای متقین و وجود جنت حسنه نیز مخصوص است لقا سعادت این طبقه است حق کاملین در عین و عمل هر جنت جسمانی نیست بلکه آن سعادت متوقطه از اهل ایمان است اگر العیاذ بالله نفس مضارفت کند و معرفت حاصل نکرده باشد و تصورات مطابقه و تقدیرها حق در او حاصل نشده و از ادای طاعات و فعل خیرات و لذات فاضله و اخلاق ستوده و در طلب سوخ نیافزاید و این الهام باطل و اعتقادات فاسده در درونش شده و معین شنوات و ذلیل صافی و ابرام که کشته صفات مذموم و اطوار غیر رضیفته و با خلق و صارت گردیده و مع جمیع ذلک شعور نیز از مرگ بکاف باشد و تصور مرگ را به غلبه کرده بود چون بخود نرسد و هیچ ملازم جوهر خود نبریند و هیچ منافی بینند و دست از هر آنها که ملازم و لذت ندهند بکشند و کشته و طریق وصول و میل شنوات حسیه و هوسات و لذات هم بیه و همتی با نکلید صمد و گردیده و مرغبت بدین و در اخلاص در نفس نشینا و آینده و هر دیش از آن افغی جان گزاشی شده سردر جان بخواه و هماده هر این در آن حالت و این الهی بر وی نماید و عذاب فر و کرد که نسبت انان و انذار باین الما عذابهای دنیوی چون نسبت انان و فریغ باشد باین آتشها و در انوقت بدانند حقیقت آنچه در جنت آمده که خدا تعالی انرا در جنت خواستار نبوت شمس و بدینا فرستاده که مردم در مصایح خود بان منتفع شوند و این لذت شقاوت حقیقی و حقیقت ناز که تا کنان بخار و مشوی المکتوبین و الا کثیر است بدان ابا دعا از الله قم منها و جمیع اولیاءه بفضل که مردم را نیکو بینا کردیم سعادت و شقاوت بر شنوات و جنت و ناز مغنویت که وصول بان و دخول در آن بحر مصارف نفس نرزد و محقق شود و اما لذت و الم جنما و بهشت و در رخ ظاهری بعد از تعبث با بدن در قیامت مظهر خواهد رسید این بود بیان حال کاملین در علم و عمل و بالعین در خسران علم و عمل اعنی خوس که با عدم علم و عمل صاحب متعین باشند و ان اعنی جهل مرکب شرارت باشند و انرا اینجا می توانست حال متوسطین در علم و عمل نیز اما حال کاملین در علم و معرفت در علم نیست که ایشان نیز مذکور عذاب باشند و بر تقصیر در اعمال صالحه مقام و نازم تا می و دنیا بغایت و بود علم ایشان مکتور بظلمت اعمال سیئه تا آنکه از خیر کثا و ابرار علوم حقیقیه و معارف الهیه که حاصل گردد باشند و آنک سببات اعمال از این جوهر ایشان نرزد و ده شود و رحمت الهی در ازاله حال عاقبت احوال ایشان

کند و منسلک در ذمه طبقه اول گرداند و اما احکام این در عمل و معطوف در علم که از اهل ذکا و شعور باشند
در تحصیل علوم حقیقیه معارف یقینیه و تحقیق کرده و بتقلید شخص نگشایانده است که عملی که کرده باشد چندان
بکار ایشان نیاورد همین قدر باشد که از اعمال معذب نباشند اما از نقصان در علم همیشه رتام و ندانم عظیم که
عذاب روحانی عبارت از آنست که نتواند بود که از تقلید محققین کرده باشد نه مجتهدین از علم ایشان
در پنج ظاهر یعنی شونید و اگر مقلد مجتهدین باشند از آن نیز بجان بخوانند داشت اما احکام این در عمل
و فاضلین در علم که ایشان از شعور و ذکا بی نبود که بان تحصیل علوم حقیقیه نتواند نمود و بتخصیص که تقلید
محققین کرده باشد ایشانرا عذاب تالی اصل انبوه و چه از طریق عمل یا فرض مستحق عذاب نباشد و از بعد
علم نیز تالی نباشد چه در ادراک مرتب کمال علمی نکرده اند و شعور بان ایشانرا حاصل نشده که از فقدان آن الحاصل
شود و اکثر اهل جنس جسمانی این طبقه باشند و ایشانرا در اولی مرتبه در حدیث اکثر اهل الجنه العلم و اما نفوس
ساراجه محضه و عقول هیولانیه که حالی باشند از معقولات و صوکیه تحصیل و تقلید چون نفوس اطفال
و فرستاد بملک و نفسا این نفوس بعد از تسکین سبب نکر توام و رغبت نفس بصورتی که عقلی است چون
نفس بالقوه محض است در حالی از جمیع صور پس او را قوای و تعلیقی نباشد که تواند بای بود و اینها دنیا شیخ
ابوعلی بن سینا و غیر او از محققین ضعیف دانسته اند و منوع فرموده که علوم ضرر برتر و احکام بدیهه که هیچ
انرا حالی نیست در تعلیق نفس ناطقه که نیست پس بانی تواند بود و این سخن صحیح است اما اینکه نفس طفل
هر سنی که باشد پیش از سن ترعرع و تمیز البینه علوم بدیهه در او حاصل و بالفعل باشد جای نظر و تأمل آ
و میتوان گفت که علوم ضرر برتر چون نظریات بالفعل نبودن احوال اعنی در وقت تعلق مسافات یا بالفعل
شد در وقت مفارقت نادر چه بالفعل بودند اعنی مملکت الیه و شعور به نبودن لازم ندارد بود زیرا
میتوان بود که باشد و شعور به نباشد پس اینکه اشغال با امور بدن که هنوز در کمال ضعف است محتاج شود
و مانع گردد و از مشاهد بودن علوم ضرر برتر که بالفعل موجود باشند این بود توجیه کلام شیخ و من میگوید
که نفس ناطقه همین که موجود و حیات حاصل شود او را علم بذات خود بالفعل علی علم نفس بذات خود عین ذات
خود است باین علم او را قوای و تقدیری ثابت شود که بقای او ممکن باشد و برین تقدیر همین که نفس باقی ماند
اگر همان بمحظور بدن ناسد شود و نفس باقی خواهد بود و باین توجیه و توضیح باید حدیثی بابی که از آنم
القیه رکن الواسیط و باینجا ختم مقاله اول را که در علم خود دانست بفضله و توفیق مقاله اولی
در علم خدا شناسی مقصود از این مقاله در سه باب مقسم شود باب اول از مقاله اولی در علم خدا
و اجل او جوهری تعالی شان در دنیا توحید و یکانگی او سبحانه و در او چند فصل فصل اول
از باب اول از مقاله اولی در بریتا معنی جوهر و عدم ماهیت مفهومی و تقسیم
مفهوم باعتبار اصناف جوهر و عدم یکسانیت ممکن و متعین بدانکه معنی وجود و عدم بر سه صفت

هم ماهیت باشد و هم وجود که می تواند که ماهیت باشد و موجود یا وجود باشد و در ماهیت و لفظ ماهیت را اشتقاق کرده اند از بابی اللفظی و هو هو یعنی آنچه بی آن شئی است هر شئی ماهیت باشد اما نظریا با افراد ذاتیه خود نه نظریا با افراد مطلقا اما از بابی الذات و بالعرض باشد و معنی الفضا ماهیت باشد نظریا و غیره که افراد و بالذات انسانند نظریا و هذا انحصارا و هذا الکاتب که بر بعضی درید و در باشد چه هذا الضاحک و هذا الکاتب اشاره است برین که در اینرا محبت که افراد انسانند بلکه افراد حیثیت که افراد ضاحک و کاتبند و چون ماهیت با وجود خارجی اعتبار کنند یعنی این حیثیت که موجودند و در خارج حقیقت گویند بر حقیقت ماهیت موجود در خارج است و در ماهیت حقیقت که در وجود در خارج اما مفهوم عبارت از ماهیت باعتبار آنکه عنوان ملاحظه افراد شود و معنی اعم از آنکه افراد ذاتیه و بی باشند یا عرضیه بر ضاحک مثلا نظریا و غیره مفهوم باشد اما نظریا نشان ماهیت می تواند بود و باین اعتبار مفهوم اعم باشد از ماهیت اگر چه محسبات متشکلی باشند و چون ماهیت را نظریا بذات ماهیت با قطع نظر از امور خارج و نگاه قیاس کنی او را یا وجود و عدم خالی تواند بود و از اینکه وجود ضروری باشد او را و بر تقدیری که وجود ضروری نباشد خالی از آن نبود که عدم ضروری بود و بر اینان پس اقسام مضمحل و مستقر است چه احتمالی ضروری بودن وجود و عدم هر دو یا هم بدی ای البطلانست چه وجود و عدم با هم مقابل باشند پس اجتماعشان محال باشد بالضروری اما می تواند بود که هیچ کدام ضروری نباشند چه عدم ضروری و مستلزم عدم نیست پس از انتفاع متقابلین لازم نیاید پس قسم اول از اقسام ثلثه را واجب الوجود و قسم دوم امتنع الوجود خوانند چه ضرورت عدم لازم دارد امتناع وجود و قسم سیم را ممکن الوجود گویند چه هر کدام ضروری نیستند ماهیت را و شکی نیست که ماهیت قابل انصاف هر کدام هست پس هر کدام ممکن باشند و ماهیت را بر وجود ممکن باشد ماهیت را پس روشن شد که ثلثه معتبر است در مفهوم ممکن سلب ضرورت وجود و عدم معتبر است نیز خوانند از وجود و عدم پس واجب الوجود مفهوم نیست که وجود ضروری باشد و از این در جذات خود با قطع نظر از غیر و امکان عدم منتفع خواهد بود و از امتناع الوجود مفهومیست که نه باشد و وجود و از این هیچ تقدیر از بقا و از این ممکن و امکان عدم ضروری خواهد بود و از امکان الوجود مفهومیست که ضروری نباشد هیچ کدام از وجود و عدم و از این نظر بذات خود اگر چه ضروری باشد احدی را از این نظر غیر کرده ضرورتی را که امکان هر کدام جایز خواهد بود و از این فصل و در باب اول از مقالات و در هر یک از خواص واجب الوجود بدانکه هر یک از وجود و امکان از خاصیه ها است که ما بدانیم که نیست اما خواص وجود اول آنست که وجود و جو با ترکیب جمع نشود یعنی نتواند بود که در اجزا و جو مرکب موجود مرکب موقوف باشد بوجو اجزاء خواص اجزاء خاص باشد چون بدست می رود و مرکبات عنصریه و امثال ذلک و خواه ذهنی چون مرکبات جلیس فصل اما در اجزاء خارجیة توقع ظاهر است اما در اجزاء ذهنی اگر چه اجزاء و ذهنیه است که ماهیت که در ذهن پس باید عقل او را تحلیل کند با اجزای که هر کدام در خارج موجود بود و جدا گانه نباشند بلکه وجود جدا گانه هر یک است

چه محسبات در وجود و عدم
امتناع محال است که ممکن
و فصل در یک است که در وجود
بنوعی و محال نیست در وجود
و در این است

عقل باشد پس وجود اجزاء ذهنی باشد و وجود مرکب نیز از این حیث است که مرکبست ذهن و تقسیم می شود به اجزای
نفس با اعتبار وجود خارجی نه ذهنی اما شک نیست که وجود اجزاء ذهنی نفس الامریت نه ذهنی است یعنی وجود
نفس الامری فی الحقیقه راجع شود به وجود خارجی پس اگر واجب الوجود مرکب باشد از اجزاء عقلیه هر این نه فواید
وجود او در نفس الامر بود اجزاء در نفس الامر چون وجود مرکب موقوف باشد بر وجود اجزاء پس محتاج باشد
بغیر بر وجود پس در حذات خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد و واجب الوجود الهی که در حذات خود موجود
باشد پس مرکب واجب الوجود نباشد و خاصیت دیگر آنکه چیزی مرکب از واجب الوجود نباشد و اما لای
خارجی بنا بر آنکه اجزاء خارجیه مفصل است و دارای صوری و واجب الوجود جزو مادی نباشد و چه چاره
بالفقه است و در واجب الوجود هیچ بالفقه نباشد و چه اگر مرکب از واجب الوجود حتی باشد که بالفقه باشد و
این ممکن الحاصل باشد برای شیخ الاباله و اینست پس واجب الوجود قوه و استعدان امر باشد و حال آنکه
بالفعل موجود است هر چه مشتمل باشد بر بالقوه و بالفعل هر این مرکب باشد چنانکه تحقق شده و ثابت شد
که واجب الوجود مرکب نیست انقضای امری برای واجب الوجود ممکن باشد پس اگر حصول موقوف بر امری دیگر
ذات واجب باشد و حال آنکه ذات او موجود است بالفعل پس انقضای بالقوه نباشد و چه وجود علت مستلزم
وجود معلول باشد چنانکه باید و اگر موقوف بر امری دیگر باشد هر این احتیاج واجب بر کلام اید و از این
هکتم ثابت شد که واجب الوجود با لذات واجب الوجود باشد من جمیع الجهات و این نیز خاصیتی دیگر باشد
واجب از هر صورتی نیز نباشد و چه صورت محتاج باشد باده در وجود و محتاج بودن در وجود متنا
وجودی و است و اما آنرا که بعضی بنا بر آنکه اجزاء عقیدیه تحلیل باشند و مستقلا در وجود نباشند
و این منافی وجود باشد خاصیت دیگر آنکه وجود واجب الوجود عین ماهیت او بود که اگر باید باشد
بر ذات او هر این معلولات او باشد نه معلول غیر از الاحاجات واجب الوجود لازم اید یعنی چون معلولات
باشد پس ذات عقدا باشد بر وجود واجب وجودی تقدم علت با وجود بر معلول محقق است پس لازم الی القدر
وجود بر وجود و این وجود مقدم اگر عین وجود متاخر باشد در کلام اید و اگر غیر از این باشد نقل کلام کنیم
ان وجود و تسلسل لازم اید و معنی تسلسل اینست ان و بطولان در وجه عیالی اید انش و معنی وجود و این
ذات او بودن است که نفس ذات واجب بذاها منشأ انشاع وجود واجب باشد چه دانستی که جو امر است لکن
و لا بد است از ان منشأ انشاع پس هر ماهیتی که منشأ انشاع وجودش غیر ذات او باشد گویند وجودش را کمال
بر ذات او چنانکه در ممکن و اگر منشأ انشاع وجودش نفس ذات او باشد گویند وجودش عین ماهیت است
چنانکه در واجب الامر موقوف وجود که حاصل نیست مگر در نفس قابل ان نیست عین ماهیتی باشد که موجود
در خارج یا غیر از این باشد در خارج و اگر مراد نسبت وجود به ماهیت باشد در نفس نه در خارج شک نیست که چو
مقدار اید باشد به ماهیت خواه در ممکن و خواه در واجب به اید است که چنانکه وجود واجب الوجود عین غیر

ارستو راجح میزه واجب الوجود عین وجود است در ذهن چه دانستی که حقیقت همان ماهیت بود باعتبار وجود
در خارج پس هرگاه ماهیت در ذهن را بداند پس می تواند که با وجود خارج می را بداند و الا در خارج بوده باشد بلکه
منزعه از وجود خارج می در ذهن تواند در آمد پس مہیات اشیا منزع باشند از عینا و نقاد مہیات از عینا
منزعه نباشد مگر در این که مہیت در حقیقت بنفسها منزع شود و عوارض بسبب امری خارج از حقیقت و چون
واجب راجح اعنی منشأ انرا عین حقیقت واجبیت پس توان انرا از حقیقتش از وجودش نمود تا ماهیت اصل
شود در در ذهن را بداند بطا ما مہیات از واجب الوجود منتفی شده نزد محققین اما امری که از واجبیت در ذهن را
و بجای ماهیت بوده باشد در موجودات دیگر بعین مفهوم وجود نیست چه چنانکه مہیت در موجودات مکن
از نفس حقیقت منزع شود بدین اعتبار راجح بخلاف عوارض و تمیز مہیات از عوارض نیست مگر همین که
وجود از نفس حقیقت واجب حد هاست منزع شود پس لا محاله راجح بی مہیت واجب عینی امری که منزع شود از نفس
بلا تہمین مفهوم وجودش باشد در ذهن چه اگر غیر او بود و هر لایق از حقیقت بذاتها منزع شود لازم باید که از امر او
لیس علی نفس بل اعتبار حیثیت دیگر در مفهوم مختلف منزع شود و بطا این لازم در علم ادب و تہیات است پس ماهیت
واجب عین وجودی باشد در ذهن چنانکه وجود وی اعنی منشأ انرا وجودش عین حقیقت است و راجح و اینکه
گویند که در واجب در ذهن در مہیات لیسید این است که واجب که نیست چه کند ماهیت شی را گویند که غیر وجودی باشد
و تواند بود که مراد از آن حقیقت اعنی ماهیت باعتبار وجود باشد اما نفی نقلی کند باین معنی مخصوص واجبیت چه
دانستی که هیچ مہیتی باعتبار وجود خارج حاصل نتواند شد در ذهن خاصیت دیگر اینکه وجود واجب را
نیست و معنی تکافؤ لازم در وجود خارج نیست چنانکه معنی تضایف لازم در عقل وجود ذهنی است و تلازم
دو شی نیست باین حیثیتی که دانستیم تقدم و تاخر در میان هر دو رابطه باشد که بسبب این رابطه هر یک از دیگری منفعت
شد یعنی هر یک نظر دیگری واجب الحق باشد و این معنی اگر در وجود خارج اتفاق افتاد از انکاف و گویند و اگر
در وجود ذهنی که عقل عبارت از آنست متحقق نشود تضایف نتواند پس تضایف بودن ششین است بحیثیتی که
عقل احدها با عقل دیگری باشد و چنانکه نتواند بود که یکی از آنها منقل شود مگر نظر دیگری چون با بودن
و تکافؤ بودن و دو شی نیست باین در وجود خارج بحیثیتی که وجود یکی متحقق نشود مگر نظر دیگری پس بنا بر این
نتواند بود مگر میان علت تامه معلول وی میان دو معلول علت واحد چه علت تامه مستلزم بود معلول و
و بالعکس واحد معلول این مستلزم بود در علت را و علت دیگر را و بالعکس علت تامه معلول وی باین
در حد ذات اگر چه معیبه و تلازم ندارد بلکه علت بالذات مقدم باشد بر معلول اما در معنی مرتب بود خارج
تلازم و معیبه دارند پس علت معلول مطلق باین متکافی نیستند بلکه در وجود خارج باین تکافؤ دارند و اصل
باین الوجودی تکافؤ نتواند بود و خارج تکافؤ علی الاطلاق اما اینکه تکافؤ خارج تواند بود بسبب
که ممکن الوجود معلول تواند شد و میان علت و معلول تکافؤ خارج باشد اما اینکه علی الاطلاق متکافؤ نتواند بود

در بیان خواص واجب الوجود

۷۷

بما بر است که واجب عالم محکم باشد بالذات بر مکن که معلول وی باشد اما واجب الوجود را با واجب الوجود دیگر نگاه
مکن نتواند بود و مراد از این یکی آنکه در وجود واجب همین است و دلیلش آنست که واجب الوجود چون معلول نمیتواند بود
پس هر چند در جمیع مراتب وجود افضل الامر که احدی از واجبین متحقق باشد یک نیز با عرض متحقق خواهد بود پس
نقد و تاخر اما در نگاه همین قدر کافی نیست بلکه لابد است از این که هر یک نظر باینکه هر یک متحقق باشند چنانکه در نگاه
خارجی میان علت و معلول چه علت از این حیثیت که علت است نظر بمعلول از این حیثیت که معلول است واجب است متحقق
هم چنانکه معلول نظر بعلت واجب است متحقق و هیچ بلد از واجبین نظر بدیگری نیز واجب است متحقق تواند بود چه هر کدام
نظر بذات خود واجب است متحقق پس اگر نظر بدیگری نیز واجب است متحقق باشد لازم آید که وجوب تحقق که او واحد است مستند
مد و علت است و اما در حالت واحد و این بدیهی البطلان است از وجوب تحقق علی که واجب الوجود باشد نظر بمعلول
این مسأله لازم نیاید چه وجوب تحقق واجب است حیث الذات نظر بمعلول نیست آنگاه واحد بعلت این لازم شود بلکه در
الهیة است و وجوب تحقق علیه نیست مگر نظر بمعلول خاصیت یک دیگر است که وجوب وجود اگر چه در ذهن مفهومی است
کلی اما در خارج متحقق نتواند بود مگر در ذهن فرد واحد و مشرک نتواند بود زیرا در مقصد به سه هیچ چیزی مشرک
واجب وجود نتواند بود نه در ذات و نه در حقیقت وجوب بر مفهوم واجب الوجود که مفهوم نیست کلی نه ماهیت است
تواند بود نه ماهیت است نوعی نه عرض علم بالانکه هیچ مفهوم کلی حلالی از این اشخاص نیست نتواند بود و صفاتی نیست
انکه کلیت مفهوم کلی با اعتبار از اقسام مطلق است علم از این که موجود باشد در خارج یا مفروض باشد در ذهن این قسم
کلی را که افرادش مفروض باشند در ذهن کلی فرضی خوانند بر مفهوم واجب الوجود کلی فرضی باشد اما دلیل بر این که مفروض
واجب الوجود ماهیت است جنسی نمیتواند بود و دانست که اگر مفهوم واجب الوجود جنسی باشد و جنس را محال جز ذات باشد تا
ذات پیدا بد باشد و از این جزو دیگر که فصل دی باشد پس ترکیب واجب الوجود لازم آید و دانسته شد که یکی از خواص واجب
الوجود امتناع ترک است اما دلیل بر این که مفهوم واجب ماهیت نوعی نمیتواند بود یعنی نمیتواند بود که مفهوم واجب
متحقق باشد در ذهن فرد در مقدار تمام ماهیت هر فرد باشد تفاوت میان فردین نباشد مگر بحسب عوارض متعلقه
که عوارض مشخصه که عارض هر فردی شود واجب الوجود نتواند بود چه عارض محتاج باشد به ذهن و احتیاج متعلق
و وجوب وجود است پس مکن الوجود باشد و مکن محتاج باشد بعلت علل ذات همین فرد باشد که متعلق است با عارض
در ذهن فرد دیگر نیز لازم آید که در فرد دیگر نیز همین عارض یافت شود چه علت در آن فرد نیز متحقق است پس معیار آن
میان فردین نباشد و اگر عارض امری باشد خارج از ذات لازم آید که آن فرد در حد ذات خود با قطع نظر از خارج
آن فرد معین نباشد پس آن فرد در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود نیست پس واجب الوجود نباشد پس اگر عارض
واجب الوجود متعلقه که افراد نباشد بعوارضی که معلول عین ذات باشد لازم آید که در حد ذات خود موجود نباشد
موجود باشد متعدد که افراد نباشد چه آنچه متعد است اعمی افراد از این حیثیت که افراد است واجب نیست اما نیز واجب
اعنی همین است که متعدد نیست اما دلیل بر این که مفهوم واجب الوجود عین متعلقه اند بود است که وجود واجب را

دانسته شد عین ذات واجبیت و وجوب نیست که تا که وجود یعنی هر چند ذات موجود بودن پس از این بر عین ذات باشد
و چون عین ذات باشد عرضی تواند بود اما مشهوره بشهر این گونه و نام تقریر این است که کسی گوید معنی وجود
عین ذات بودن چنانکه دانسته شد که ذات بذاته منشأ انزاع وجود باشد نه آنکه وجود خارجی معنی باشد و عین
ذات باشد و نه آنکه مفهوم وجود که حاصل میشود مگر در ذهن عین حقیقت خارجی باشد پس بنا بر این تواند بود که در
واجب الوجود باشد که هر یک بنام حقیقت مخالف باشد یا دیگری مفهوم وجود و وجوب و عرضی لازم باشد و منسوخ شود
از نفس ذات هر یکی بنفس یا همانکه مفهوم نفس وجود هیچ مابداً اشکاف فانی میان هر دو نبوده باشد که لازم آید
هر دو از جنس و فصل یا احتیاج هر کدام در شخص یا مری خارج از ذات جوایش نیست چنانکه دانستیم که حقیقت
اعنی منشأ انزاع عین ذات واجبیت را خارج دانستی نیز که ماهیت واجب عین مفهوم وجود است و در ذهن مفهوم
وجود معنی واحد غیر مختلف است پس اگر مفهوم وجود منسوخ شود از حقیقت مخالف لازم آید که در حقیقت مختلفه را
ماهیت واحد غیر مختلف باشد از این محالست چه حقیقت چنانکه دانسته شد نیست مگر بهیت باعتبار وجود خارج بلکه
حقیقت الحقیقه نیست که منشأ انزاع ماهیت پس اگر مفهوم وجود وجود که مانند وجود معنی واحد غیر مختلف است
شود از در حقیقت مختلف لازم آید که معنی واحد غیر مختلف تمام ماهیت در حقیقت مختلفه تواند بود و بطور این از آن
از اجزای بدیهیات است خاصیت دیگر است که ذات واجب الوجود را مشخص عین دانست و بدین است که
تخصیص عبارت از معنی است که چون مفهوم ضم شود مفهوم امری و معنی گرداند مثلاً مفهوم انسان مفهوم ماست
که صادق میاید بر افراد دیگر و مفهوم زید که فردی از افراد است صادق نمیتوان بود مگر بر ذات واحد پس مفهوم
همان مفهوم انسان است که معین و مخصوص شده بمیشی که بر غیر ذات واحد صادق نتواند بود و این معنی اعنی منشأ
صدق بر افراد کثیره حاصل شده بر معنی انسان را مگر بسبب ضم خصوصیات سیاسی آن معین و کیف معین و وضع
الغیر ذلک که مجموع آن خصوصیات در ذات دیگر یافت نشود اگر چه بعضی از آنها در ذات دیگر یافت شوند پس هرگاه
عقل مداحظم مفهوم انسان را بنا بر ضم خصوصیات مذکوره نماید بخوبی کند صدق او را بر افراد کثیره و اینها خوا
باین اعتبار کلی باشد و هرگاه مداحظم و یا ضم خصوصیات مذکوره نماید بخوبی نکند صدق او را بر غیر ذات واحد و این
اعتبار جزئی و شخص باشد و دانستیم این حالت در ذات واجب الوجود نتواند بود یعنی نتواند بود که جزئی بودن و صادق
نیامدن ذات واجب بر ذات دیگر بسبب ضم خصوصیات باشد که اگر آن خصوصیات نبود یکن بوری صدق و بی ذات
دیگر نیز چرا که چنین بودی هر ای ضم خصوصیات محتاج بودی بعلی و آن علت نتواند بود که غیر ذات واجب باشد
و الا احتیاج واجب لازم شود غیر نتواند بود که ذات واجب باشد چه علت تامه جو نباشد علت نتواند شد و چون
تامعین و مشخص شود موجود نتواند شد پس اگر ذات واجب علت شخص خود باشد باید که اول مشخص باشد
تا علت شخص وجود نتواند شد و این محالست چه اگر آن شخص همین شخص باشد مقدم شق بر نفس خود نکند باید که
تخصیص دیگری باشد و در کلام مداحظم مشخص کنیم و فیلسوف لازم آید پس تخصیص ذات واجب ذات خودیاست و از اینجا

بشهر بر استقوی امور
با اعتبار وجود بدیه
الوجودیست و اما علی
طریق القائلین با
الاصول و ملازم

چون
ذات عقلی حقیقتی است
و چون در هر دو
معنی و شخص
تخصیص الف
معنی و در این
خود یا در این
ان مشخص بین الوجود

معلوم شد که ذات واجبیه کلیه نتواند بود اعمی ماهیتی که معرض شخص باشد چنانکه نمیتواند بود که امر ماهیه
باشد که معرض وجود باشد پس در واجب وجود و شخص هر دو عین ذات باشد و نباید دانست که مهیة معرض وجود
غیر مهیة معرض شخص است چه مهیة معرض وجود کلی و جزئی شود عین مهیة معرض شخص که نباشد مگر کلی
مثلا مهیة انسان که معرض وجود انسانست مهیة کلی و مهیة شخصی نهی که معرض وجود نهیست و مهیة
جزئی اما ماهیت معرض شخص انسان و مهیة معرض شخص نهیست که مهیة واحد کلیه چنانکه نهیست
انسان نیز هست معرض شخص در هر دو نیست مگر یکی و وجود نهیست اگر چه عین وجود انسانست اما معرض
در هر دو عین یکی نیست چه وجود نهیست از این حیث است که وجود نهیست و معرض مجموع ماهیت انسانست و شخص
از این حیث است که وجود انسانست و معرض مهیة انسانست با قطع نظر از اعتبار شخص فصل سیم از باب اول
از مقاله اول و دوم در ذکر بعضی از خواص ممکن و نفی اولویت آئیند و بیان آنکه تا ممکن الوجود
واجب الوجود نشود بالغیر یا ممنوع الوجود نشود بالغیر مع جوری یا معدوم نتواند شد
و بیان نظر اهل فن در حجج بلا مرجح بدانکه ممکن الوجود در اینر خاصیتها است که در زیر آیات نشود از جمله آنکه ممکن
هر کدام از طریقین وجود عدم محتاج باشد بعلت چه وجود عدم در هر دو نظر بذات ممکن مساوی باشند و جوی
مساوی باشند و بجهان احدی محتاج باشد بمرجح چه مرجح بلا ضرورت و الاغاث محال باشد و چون محتاج
باشد بمرجح ذات مرجح نیست که احوال و فرض پس محتاج بمرجح غیر از ذات باشد و همین است در اینر علت و انهم اگر
باطع نظر از علت موجود یا معدوم نتواند بود هر اینر واجب الوجود یا ممنوع الوجود باشد چه معنی واجب ممنوع
این است که در حداث خود با قطع نظر از غیر موجود یا معدوم باشد و چون وجودش یا عدمش ذاتی باشد مستند
بعلت دیگر نتواند بود و الا لازم آید تا بر علتین مستقلین بر معلول واحد در حالت واحد و قطرها نشود پس
چنانکه گذشت و در و محال نیز نتواند بود و الا لازم آید انقدر و جویست انشاع با مکان و انقدر با احدی و با
الثالث بان دیگر محالست چه اگر ذات با قطع نظر از غیر وجود یا عدم کانست همیشه کافی خواهد بود و چه کفایت
بهر چیز بر طرف نشود بالضرورت و الا عدم کفایت ذاتی بر طرف نتواند شد پس نتواند بود که ذات کافی نباشد
سبب شود که ذات کافی شود بلکه بالضرورت العقلیه و گاه باشد که ناقص بشود و گاه بود که واجب الوجود است
که وجود در حداث خود از برای واجب باشد و ممنوع الوجود آنکه وجود در حداث خود برای وی ممنوع بود
مکن الوجود آنکه هیچ یک از وجود عدم ذات در حداث ذات برای وی واجب یا ممنوع نباشد پس از اینکه وجود مثلا
برای مکن در حداث واجب باشد لازم نیست که ممکن موجود نتواند شد و در موجود شدن البتة محتاج باشد
بعلتی چه نتواند بود که وجود در حداث مکن اگر چه واجب نیست اما اولی باشد و لویت نظر بذات و پس نتواند
که ممکن موجود شود و مجرد اولویت ذاتیه بدانکه محتاج باشد بعلتی و جواب این شبهه است که اینر تحقیقات
روشن شد که واجب است نظر بذات او که کنیم با قطع نظر از جمیع اغیار وجود از او منزع شود و در منزع

شدند وجود را محتاج نباشد بهم سببی علنی یا جمعی و عینیتی به منع الوجود آنکه نظریات را و کرده عدم اثر او منتفی
شود و ممکن الوجود آنکه نظریات را و کرده هیچ کدام امر وجود و عدم منتزع نشود بلکه در این امر احدی محتاج باشد
بعضی بر این گوئیم ممکن الوجودی را که نظریات را و کرده یعنی امری را مورد کثرت موجود تواند شد باید که
ذات او نظریات خود را قطع نظر از اغیاء منشأ انشاع وجود تواند شد چه معنی وجود بودن غیر از این نیست و چون
نظریات خود منشأ انشاع وجود شود واجب الوجودی باشد نه ممکن الوجود چه معنی واجب الوجود غیر از این نیست پس
انچه صاحب شبهه ادراک ممکن الوجود نام کرده در حقیقت واجب الوجود بود نه ممکن الوجود اولی الوجود و منتزع در ذات
نیست بلکه در حقیقت است چه حکمت کلام بحث از حقایق اشیا آنست که این معلوم شد که اولویت نظریات ممکن مقصور
معمول نیست بلکه انچه اولی الوجود نام کنی در حقیقت وجود خواهد بود یا امتناع و انچه بر تقدیری که اولویت
مقصود باشد گوئیم بحر و اولویت موجود نتواند شد خواه اولویت ناشی از ذات باشد و خواه ناشی از غیر
ممکن هرگاه موجود شود بیعت تا وجود و صغیر او را علت واجب شود و چنان نشود که شاید که علت را مورد چون کند
هر این موجود نتواند شد و دلیلش آنست که اگر ممکن بحر و اولویت موجود نتواند شد خالی از آن نیست که با اولویت
وجود عدم مشایر خواهد بود یا نه اگر عدم مشایر نباشد لازم آید که اولویت وجود باشد چه مراد از وجود و وجود
و امتناع عدم بیش نیست اگر با اولویت وجود عدم نیز جایز نباشد پس جایز بود که بجای این که وجود واقع شد علما
واقع شدی و یا وجود جواز وقوع عدم واقع شدن وجود ترجیح بلا مرجح باشد که گویند ترجیح بلا مرجح نیست
اولویت مصر و مصر مرجح نیست جواب گوئیم که چون نپذیرد جواز عدم جواز طرف عدم بعد از فرض اولویت شد
پس اولویت با ذات ممکن ما خود گذشته پس نشانید که اولویت مرجح احد طرفین نپذیرد واقع شود اگر مراد از اولویت
مرجح همان اولویت ما خود با ذات ممکن باشد و اگر مراد اولویت دیگر باشد نقل کلام در آن اولویت کنیم و اولویت
غیر متناهی لازم آید و با وجود عدم تناهی اولویت گوئیم اگر ممکن با جمیع اولویات غیر متناهی است جایز عدم نیست
لازم آید که وجود واجب باشد نه اولی و اگر جایز عدم باشد پس وقوع وجود و عدم وقوع عدم ترجیح بلا مرجح بنا
و نتوان گفت که شاید وقوع وجود اولی باشد و همین اولویت مرجح بود چه بعد از اعتبار جمیع اولویات ممکنه غیر
متناهی با ذات اولویت دیگر نمائند که مرجح نتواند شد اگر گویند بدهات بطلان ترجیح بلا مرجح لازم از وقوع بحر
اولویت ذاتی مسلم است اما بدهات بطلان ترجیح بلا مرجح لازم از وقوع بحر و اولویت غیری مسلم نیست چه چنان
اشاعره و کثیری از معتزله بنحوی ترجیح بلا مرجح و فتنه اندیش گوئیم که بطلان ترجیح مستلزم بطلان ترجیح است چه
ترجیح لازم است بسبب آنکه در ترجیح لابد است از تعلق گرفتن با حتما و اگر فاعل مختار باشد و یا اثر تعلق گرفتن
تا اثر فاعل طبیعی باشد با حد طرفی ممکن و تعلق ترجیح است نه ترجیح و حال آنکه بطلان ترجیح بلا مرجح نیز نپذیرد
و جبران صحیح و مسلطه و مستقیم بدیهی است و وجود اختلاف مستلزم عدم بدهات نیست چه بدیهی فاعل و یا اثر
هست لاجب بلا و خفای مقصورا اطراف عدم تمیز تمام می باشد و شبیه له و متناهی مقارن و مقارن له و متناهی بالذات

در بیان مفهیم حرکت و قدم

و بالعرض جمیع اصطلاحات که موجود است بحوزة ترجیح و ارجح شده مثل طوطی هار و مرغی جایی و اختیار و اختیار و اختیار
فعلی و غیره از اینها از آنکه کسی که صاحب تمیز مذکور باشد عقل و مفهیم است و هر غافل که توانا و دانسته تمیز نمیکند
در اینها اشتباهی افکار متعدده است از عقل بخود و وهم و خیال و شهوت و غضب و ننگد و اینها را اختیار هیچ نوعی را
موج از او نمیکند نیست چه چنانکه واقع شود اندیشد تا میسر است بهر باشد فصلی که از اینها را باطل و از اینها را
و در مرتبه بسیار است اما بقیت در پیشگاه که تقدیر و تاخر عبارت است از اینها است
حد و شرف و قدم و محسوسات و محسوسات بدانکه لفظ تقدم را علماء از برای به طالع و بر چند معنی اطلاق کرده
اند که بعضی از این معنیها را اهل عرفان بهر همت عقاید تقدم است بهر معنی که باشد لفظ تاخر و باز از برای اطلاق
کرده میشود و اول تقدم بالعینه و حکما تقدم بالذات نیز گویند از تقدم عات تا به تمام بره و علو خود را نشان
شده است یعنی کسی که هرگاه شیء دیگر بر او اطلاق میشود و تا آنکه با دیگران شیء موجود باشد و عقل شود
نکند که از شیء دیگر موجود شود و این شیء موجود باشد تا آنکه عکس نبوده باشد یعنی همان بوده که هرگاه این شیء موجود
شود البته از شیء دیگر موجود باشد و عقل شود و نکند که این شیء موجود باشد و شیء دیگر موجود باشد تا این بخود
عقلی واقع نباشد بلکه در واقع و محسوسات ارجح و صمد و با هم موجود باشند مانند حرکت بدن و حرکت تمام جسم و حرکت
که حرکت تمام بدن و حرکت بدن که در او باشد نتواند بود و حرکت بدن بدن و حرکت تمام بدن و بعضی تمیز عقل
و نتواند بود و در واقع باشد مانند بدن که در راست حرکت کند تمام حرکت نکند بلکه در واقع خارج حرکت است و تا آنکه
باشند که در هر تقدم بالطبع و از تقدم علت تا فاعل است بره و علو خود را نشان و بودن نیست عینیت که عقل خود را نکند
که شیء دیگر که موخر بر او اطلاق میشود وجود باشد مگر آنکه این شیء موجود باشد و در واقع شود که این شیء موجود
بود و شیء دیگر موجود نبود و فرق میان این معنی و معنی اول این باشد که تقدم را حد و برایش هیچ عقل شود و وجود
اش نیست بدون وجود واحد که در بسیار باشد که واحد موجود باشد و نکند که نااشین و که باشد که این معنی را نیز تقدم
گویند پس لفظ تقدم بالذات در این طالع حکما بود و معنی باشد یکی از این تقدم بالعینه و تقدم بالطبع و دیگری از
تقدم بالعینه و سیم تقدم بالزمان و این بودن شیء تا پیشتر که وجود او با وجود شیء دیگر که موخر بر او اطلاق کرده
شود جمع اندازد چون تقدم ادم بر نوح علیه السلام و سیم تقدم محسوسات را نیز تقدم بالزمان و این بودن شیء تا پیشتر که وجود
چنان است که مکانیز اصل و متوجه البه و با تحمل مسائل و تصور دهنده و اینها را که مکانیز نیز دین باشد مکان اصل
مقدم گویند و چیزی نیز که مکانیز در مرتبه باشد از مکانیز مسائل تقدم کسی که نیز دیگر باشد اصل و محسوسات
دو و بیات نیز صدها مسائل دیگر تقدم کسی که در زمانه پیشتر باشد و دیگری چه منزلت را این مسائل مکانیز و
العینه است و که باشد که نام تقدم بالزمان نیز اطلاق کنند چه در اینها از زمان با آن و هر معنی در مرتبه
مسائل محمد و باشد که تقدم بالزمان چون تقدم فاضل بر مقصود این نیز شبیه باشد به تقدم بالزمان چه اینها غیر
معنی تقدم و تاخر و نیست و در وقت نموده با تاخر و است لفظ تقدم و سبق و عرفان پیشتر تقدم را معنی

در بیان معنی تقدم و تاخر

که شامل زمان و مکانی است مستعمل بود و بعد از آن نقل شده پس تقدم با اثر و بعد از آن سوی تقدم با بطور و بعد از آن تقدم با علتیه و در این پنج معنی که مذکور شد معنی اول اصطلاح خلوصی نیست و خلافی که هست در این است که تقدم مفصل است در این اقسام خمسیه یا ششیه یکی هست حکما یا بل یا تخصص در جمله اند و ممکن است بر آنست که قضیه دیگری هست و اینها تقدم با ذات نام کنند و تقدم اجزای زمان را بعضی بر بعضی مثل تقدم دیروز بر امروز و تقدم پارسا بر امشب از این جهت دانند و حکما گویند این تقدم همان تقدم زمانیست چه حقیقت تقدم زمانی است که مقدم با و مؤخر جمع نموانند و در عدم اجتماع در وجود زمان است که امر است مقتضی غیره و از ذات پس بالذات این تقدم در اجزای زمان یافت شود و در زمان در اشیا که در زمان موجود شوند بسیار است و دانست که جمیع اقسام سبق با کمال اعتبار در مفهوم مشترکند در معنی واحد و آن معنی شریک بودن سابق و مسبوق است در امری که از امر ثابت باشد برای سابق پیش از آنکه ثابت باشد برای مسبوق ثابت نیست و برای مسبوق که بعد از آنکه ثابت بوده باشد برای سابق و آن امر اول است و سبق نیز السابق بر گویند پس ملاک در سبق با علتیه وجود است چه وجود ثابت است برای علت پیش از آنکه ثابت باشد در کمال معلول ثابت نیست برای معلول مگر بعد از آنکه ثابت باشد برای علت اما بعدیت بالذات یعنی آنکه حاصل و تواتر میان وجود نیست و مسبوق با طبع نیز ملاک وجود است اما بعدیت ثبوت وجود برای مسبوق نظر سابق لازم نیست که بعدیت آنی باشد بلکه میتواند بود که تراخی میان وجودین باشد مثلا ثبوت وجود برای اشیا بعد از ثبوت وجود است برای واحد اما همین نیست که همین که واحد موجود شد بلا فصل اشیا نیز موجود شود و بخلاف ثبوت وجود برای حرکت فکرم که بعد از ثبوت وجود است برای حرکت بدن بعدیت فاعله بر همین که حرکت بدو موجود شود بلا فصل وجود شود و حرکت فکرم را در سبق زمان باز وجود است اما بعدیت وجود مسبوق و شرط تراخی بر موقوت ملاک در سبق زمانی و ملاک در سبق با طبع لزوم تراخی عدم لزوم تراخی است و ملاک در سبقین و ملاک در سبق با علتیه لزوم عدم تراخی و سبق با علتیه و ملاک در سبق مکانی ثابت بعد از حصول آن و امکان در اصل این نسبت ثابت است برای فرد بعد از ثبوت و آنکه ثابت باشد برای بعد از صدور و ثابت نمیتواند بود برای بعد از صدور مگر بعد از آنکه ثابت شود برای تربیت بعد از صدور و ملاک در سبق بالشرع ثبوت شرع ثابت است هر وقت که امر را شرع حاصل باشد که دیگر بر آنست و یاد دیگر بر حاصل باشد مگر بعد از آنکه انشائی حاصل باشد و انشائی سابق باشد بر آن دیگر تعیین ملاک برای تقدم است که مصطلح ممکن است مشکل است و باید دانست که تقدم با علتیه و تقدم با طبع و تقدم با لزوم است که باشد بر عکس و نیاس بعدی یا جوری حاصل باشد مانند عدم علت که علت عدم معلول است و عدم قیاس با وجود معلول اعلام دید که قبل از اعلام و اتفاق افتاد و زمانا نبود یا آنچه گفتیم که ملاک در این تقدم است ثبوت وجود است چه عدم و نیز بخلاف وجود و تحقق باشد اما اعمادات و لذت بر تحقق در نفس الامر و اعتبار عقل بود و اما معلوما و ادیه در علم نیز با تحقق در خارج نیز تواند بود و چون اینها دانسته شد بدانکه حدت مسبوقیت وجود است بعد از تقدم عدم مسبوقیت وجود است بعد از این که عدم زمانی باشد و سبق بر وجود سبق زمانی حاصل است و در زمان

گویند و مقابلش را قدم زمان و اگر عدم عدم ذات و سببش شوق ذات بود و حد ذاتی و مقابلش را قدم ذات خوانند
و معنی عدم زمانی و سبق زمانی در حوادث زمانی نیز ظاهر است اما معنی عدم ذاتی و کیفیت سببش بر وجود و حدوث
ذاتیه زمانی از حقایق نیست و بیانش اینست که ممکن در حد ذات خود موجود نیست از خود و نیز از غیر اما از خود ظاهر
اما از غیر بسبب آنکه هیچ چیزی در مرتبه ذات هیچ شیئی نتواند بود و هر چند از غیر علت وجودش باشد و مقدم بر وجود
چیز وجود از جمله لواحق نمی باشد و هم چنین هر غیر که نسبت داده شود بر چیزی از وجود بدان شیئی از جمله لواحق انش
باشد و لواحق شیئی منتهی است از شیئی و لا حق است بعد از مرتبه ذات و در مرتبه ذات مقدم است بر جمیع لواحق و در جمیع
لواحق داعیه در مرتبه ذات مسلط باشد که از اینها هیئت من حیث هیئ نیست الا فی این سلب که مفهوم است از این نیست
اگر چه از جمله اعیان است و متحقق در مرتبه ذات اما مسلط است بعنوان سلب و رفع نیز بعنوان تحقق و ثبوت و سلب
بعنوان سلب و رفع را سلب بسیط گویند و ملکی بعنوان ثبوت و تحقق را سلب عدلی و انسانی و تفریق ظاهر است
میان سلب باعتبار اول و سلب باعتبار ثانی و لهذا اول نقضاتی وجود منوع و نکند بخلاف ثانی و تحقق این درین
منطق مقرر شده و این تقدم اخذ تقدم مرتبه ذات بر لواحق تقدم بالطبع است که تقدم محتاج الی است بر محتاج
ذات نظر بر لواحق اصل است و لواحق نظر بذات فرع و فرع الا علی الاحتیاج و اصول است بر اصول هرگاه که علت وجود
در مرتبه ذات ممکن نتواند بود و انش نیز که وجود ممکن است نتواند بود پس ممکن در مرتبه ذات اصلا و حیث نتواند بود
وجود از خود و نیز از غیر در مرتبه ذات اگر چه عدم نیز نتواند داشت از خود و ظاهر است که اگر چه خدا
معلول مستند بعد از علت است و علت چون در مرتبه ذات نیست پس عدم علت در مرتبه ذات متحقق باشد و علت عدم
معلول نتواند شد اما چون عدم علت نیز از جمیع اعیان است و هر غیر که نسبت داده شود بذات از جمله لواحق و تاخیر ذاتی
مکن در مرتبه ذات عدم از غیر نیز نتواند داشت اما این عدم غیر از عدم نیست و اندک است عدم الی است که انرا عدم عدل گویند
چون عدل که از جمله لواحق است عدم عدل ذاتی عدم سلب است و عدم بر سبب سلب بسیط که مفهوم الیه و طلب است و هرگاه
بعض سلب بسیط از جمله لواحق شیئی که واجب است تا حشر از شیئی نیست چنانکه اشاره بان نموده پس عدم سلب بسیط ذاتی
ذات ممکن متحقق باشد و این است بر او از عدم ذاتی ممکن و این عدم که در مرتبه ذات متحقق است همان است بر او است بر وجود
مکن که لا حق و منتهی است از مرتبه ذات ممکن چه مایع المقدم الا علی المقدم باشد پس وجود ممکن الا علی مستلزم باشد
بعدم ذاتی و این است معنی حدوث ذاتی و تحقیق آن به طلب بر این مذکور چون نسبت آنرا از مطالبه اختصاص این گذشت
و عاود کتاب که بطریق دیگر نسبت این مطلب کرده ایم و اکابر علما را در تحقیق این مطلب نیز در اجتناب از عظم مستند
کلام شیخ ابی علی بن سینا در بیان این مطلب نه علت اجمالی است و از اینها که ما درین کتاب دریم بعضی از تحقیقات
که در کمال بیان باشد و اندر رسیدن من الله الهدای و العصمة و التقدیر فی فضائل و بایات و الی غیره
و در مرتبه بیست و هفتم معلول و ذکر اقسام علل و بعضی از احوال اینها و بیان از وجوب
نشا هی علل و ابطال از و روشنگر در حقایق که در وجودش با افتاده است و انرا فی این کتاب

گویند را نشی و معلول بر معنی وجود علت وجود باشد و معنی قوام علت باقیست مثال علت وجودی است که معنی
وجود حرارت است و این که مفید وجود و ضو و همت است و مانند اینها و مثال علت قوام جسم همت باشد و فصل همت و هم چنین
مثلی باشد و صورتی و علت معینه وجود اگر خود افاده کند وجودی را از افعال و علت فاعلی گویند و اگر باعث و
شود دیگر بر افاده وجودی را از اعانت علت غائی خوانند پس علت غائی نیز معینه وجود باشد چه از امر اعتباری در افاده
وجود باشد مثال علت فاعلی از آنجا نظر بسیر و مثال علت غائی تصور کردن بخار و حصول نفی راوی چه صورتی نفس
شود بخار را بر ساختن سیر و علت همت یا ان همت یا القوة باشد و بالفعل تمام باشد از اعانت علوی علت
فایلی نیز گویند چون بار و جوب نظر بسیر یا ان همت یا ان بالفعل تمام باشد از اعانت صورتی بخوانند چون همت سیر که
است بیای های جوب موضوع شده بر تفسیر خصوص گاه باشد که فاعل را افاده وجود یا قابل رد قبول وجود محتاج باشد
وجودی دیگر از امر و اثر خوانند گاه باشد که الی نیز گویند مانند تفسیر برای بخار و یا عدم شدن نامی که
مانع بوده باشد از افاده وجود یا قبول وجود از امر مانع گویند مانند زوال ضد برای وجود شدن ضد دیگر و گاه
که محتاج شود به وجود شدن امری معدوم شدن در معاد امر معدوم خوانند مانند کار بردن برای رسیدن
و گاه باشد که اطلاق لفظ علت نیز بر امور دیگر نمایند پس باید که لهذا امل صلیت بر علت باشد پس همانا که
باشد با حصول اقسام اربعه مذکوره و بیاید دانست که هر معلول محتاج مجموع علل اربع نیست بلکه گاه باشد که معلول
محتاج به علت فاعلی باشد و بر مانند سبب که مصادرا شود از موجب یا محتاج بدو و علت باشد و بر مانند سبب که مصادرا
شود از فاعل بخار و یا محتاج باشد به علت سیر مانند که مصادرا شود از فاعل و مصادرا که محتاج به مجموع علل اربع
باشد مانند که مصادرا شود از فاعل بخار و فاعل اثر و فاعل طبیعت باشد و شعو و مصادرا از فاعل موجب
و اگر شعو و مصادرا بود فاعل بخار خوانند و اگر غلش موقوف است بر استعداد و انقباض است بود مبدع و غلش
غلش را ابداع و اختراع گویند و اگر موقوف باشد بر تعداد و راه و سبب و کیم و زمان و محدث و مفعول و فعل
احداث و تکوین گویند و لفظ خلق را گاه باشد که برهه خلق ایجاد اطوار کنند و گاه باشند که تخصیص تکوین دهند
و حکما گویند هر که فاعل را بعد بود به امت من جمیع الجهات و التخصیص از وی مصادرا شود در مرتبه واحد مگر معلول
واحد را بر معلول اثر وی بواسطه مصادرا شوند از این قول بعد نیست از تحقیق حدیث مؤید این است و محقق
طوسی قدس سره احتیاج این قول کرده و ردایش است که علت را که است از خصوصیت معین که از خصوصیت معلول
معین اثر مصادرا شود و شیء از خصوصیت معین از جهت معین باقی معین چون حاصل باشد همین خصوصیت بعینها
از همین جهت بعینها باشد و بگویند که معلول دیگر از مصادرا کرد و خصوصیت دیگر جهت دیگر تواند بود
ترکیب علی بن خصوصیتین لازم آید و این خلاف فرض است و احتیاج فاعل مانع از این حکم تواند بود چرا که احتیاج
فاعل باشد و بعد و اخلاص مذکور و موجب دیگر نتواند شد و الا غیر علل اربع باشد و فاعل هر که تمام الفاظ
باشد و تأثیرش موقوف بر امری از امور دیگر باشد و تا جمیع مایه توقف علیه گشتا نیز بر حاصل باشد از اعانت فاعل

در بیان ابطال در کردن تسلسل

است با غلبه پیش باعتبار وجود همت و معلول پیش باعتبار وجود خارجی و جمیع افعال طبیعت با که مبادی
 ترتیب آنها طایع عدیه الشعور اند مانند احراق بار و تیریدن ما و مانند اثار صور معدنی و افعال قوی نباتیه
 غذائیه تا نباتات که متصو و معقول میباشد که وجود طایع مستند است با آنها چه علت غائی لازم نیست که
 متصور مبادی قریب باشد بلکه همین که متصو علی بعیده باشد کافی است چه پیشتر داشتی که علت قریب چون نفس
 طبیعت مقسومات پس فاعل حرکت می مندر طبیعت می باشد بقوی که مستفاد است از امرای علت غائی و می که
 رسیدن به هدف است که متصو طبیعت می می تواند بود که علت قریب در می است بلکه متصور امرای است که علت بعید
 می است و این معنی می از علت غائی داشتن بیرون بر در پس هیچ گونه متعجب نبود که با وجود حکم و محاکمات
 طایع مستند است با آنها فاعل قریب با فاعل طایع عدیه الشعور باشد و معلول واحد متصور داد و علت مستقل
 می تواند بود در سبیل اجتماع و در سبیل تعاقب چه متا علت و معلول لازم است از خصوصیتی که با آن خصوصیت معلول
 از علت متا نتواند شد از آن خصوصیت مرجع صدور این معلول معین باشد و در معلول یکی پس از خصوصیت
 در معلول را نسبت بدو علت متباين می تواند بود مگر باعتبار امری که فاعل باشد میا علتین پس از تحقیق علت
 راجع شود بیان او مشترک که امر واحد است پس علت مستقل واحد باشد مگر واحد و چون علت مرتب شوند با این
 طریق که علت معلول علت دیگر بود علت علما از همین علت دیگر بعد از اولی و علت دیگر در آن سلسله نبود بعیده
 علت اخیر را که مباشر معلول اخیر است قریب در هر چه در میان قریب و بعیده بود متوسط گویند و متوسط
 متعددی تواند بود قریب علی الی غیر الیه تا سلسله گویند و اگر علت راجع شود در میان پس اگر مرتب در
 بود که در دو مرتب و اگر از بالا تر بود که در دو مرتب و در سلسله باقی باطل است اما در سلسله
 آنکه مستندم تقدم می است بر نفس خود که بدیهی البطلان است و اما در سلسله انشکاف لا یستلزم از آن جمله در دلیل
 که اظهر از هر علت ذکر کنیم **اول** برهان تطبیق و انجاء است بر امتناع عدم تناهی مفصلات مرتبه جمیع
 وجود مفصلات متاخره و تقدیرش است که گوئیم اگر ترتیب علی مثلا الی غیر الیه تا جایی باشد سلسله هم رسد
 مشتمل بر اجزای غیر متناهی که هر یک از آن اجزاء غیر جزء اخیر هم علت باشد و هم معلول اما معلول نظر مجز
 فوق و اما علت نظر مجز و نفس پس سلسله فی الحقیقه مخل شود بدو سلسله یکی تمام علل یکی تمام معلولات
 و این هر دو سلسله که با لذات واحدند اما محصل اعتبار عقل و نفس الامر دو سلسله باشند که در نظر عقل
 جدا باشند از هم و جدا حاد یکی از آن دو سلسله که سلسله معلولات باشد از آن بود از عدد و احاطه سلسله
 دیگر که سلسله علل است و احوال که معلول از علت مجزا و معلول است و علت نیست اما امری که در من تطبیق
 جز اول از سلسله علل را بجز اول از سلسله معلولات بلکه حاجت بفرز تطبیق نیست چه جز اول از سلسله علل
 باز اجزاء اول از سلسله معلولات و در برابر او من چنان علتی باز او این معلول است و جزء دوم باز او دوم هم
 چنین می خواهد فرض کنیم تطبیق او خواهد نه که تطبیق مانع است بچشم عقل چرا که هر دو سلسله در طریقی دیگر غیر

در بیان ابطال تسلسل

۸۷

متناهی باشند و سلسله معلولات در انظرون منتهی نشود بلکه همیشه با عللی معاودتی باشد لازم آید که عدد واحد
سلسله معلولات که را بدین دو متناهی باشد با عدد واحد سلسله علل که با نفس بود و قساری نماید و ناقص بدین دلیل است
پس واجب است آنها را سلسله معلولات و چون منتهی نیست سلسله معلولات لازم آید آنها را سلسله علل نیز میسر است
سلسله معلولات بر سلسله علل نبود مگر بواجب که در آن بر تنهایی بواجب و با جمیع قدری متناهی با نفس در وقت
همت و اجرائی این برهان در مصلحت ظاهر تر است و طریق نقل است که گوئیم اگر خطی مثل اعرصه متناهی باشد خواه
در وطن و خواه از بیرون اگر آنرا یک طرف غیر متناهی باشد بگوئیم متناهی است خطی الی غیر الیه فایز اعتبار یک خطی را بگوئیم
دیگر بعد از متناهی قدری فزای مثل اعتبار کنیم الی غیر الیه فایز خطی دیگر و اگر آن هر دو طرف غیر متناهی بود بقدر
هر موضوعی میزان خط که خواهم نمود کنیم و میزان نقطه الی غیر الیه فایز خطی اعتبار کنیم و از نقطه دیگر بعد از نقطه
اول اعتبار کنیم دیگر بر هر تقدیر خط درم چون جزء خط اول است معیار او باشد معیار آنکه که در زیر است خط دیگر
و بعد از این تطبیق کنیم طریقی که این را با خط اول متناهی شود در آن شمار یابید و باقی لازم آید و خط درم
نیز متناهی شود و چه زاید بر متناهی باشد و فزای درم متناهی است و از تقدیر این برهان ظاهر می شود که اجزای
ری موقوف است بر اینکه اجزای سلسله درم چنین اجزای فو ضمیمه متصل هم جمع باشند با هم در وجود پس اجزای این
برهان در مثل سلسله معانات در زمان و حرکت متصو نیست درم برهان تضایف و انجاریست در هر چه اجزاء
ری بالفعل موجود بود و متصف باشد و ضمیمه متضایفین چون علت و معلولیت مساویست و مساویست
و مانند آن پس در متصل متجاری نتواند شد و تقدیرش است که گوئیم هر یک از اجزای سلسله علل مثل اعرصه
معلول اخیر متضایف تعلیق و معلولیتی معار معلول اخیر متصف بمعلولیت است نه از عللیت و معلولیت
متضایفان اند و متضایفان متکافیانند درم وجود یعنی باز هر چه از احدی تضایفین موجود باشد باطل است و
بودن متضایف دیگر نیز در هر چه سلسله و هر ضمیمه با معلولیت موجود است خلاف معلول اخیر که در
معلولیت موجود است بدو علت پس اگر سلسله منتهی شود و طرف دیگر تعلیق که متصف بمعلولیت نباشد
علیتان علت باز معلولیت معلول اخیر بود لازم آید که باز معلولیت معلول اخیر که در آن احدی تضایف
است نزدی علتی که متضایف دیگر است موجود نباشد و این محال است و نوعی اجزای این برهان نیز بدین است
در وجود ظاهر است و درم چنین هیچ بر این ابطال تسلسل و عدم متناهی عارض ایشان و در ضمن این معنی نیز است که
انها و اخصی باشد در خارج و یا در ضمن و تحقق در خارج بالعرض متغییر است و تحقق در ضمن موقوف است بر
ذهن و ذهن از اعتبار غیر متناهی عاجز و از اینجاست که متفقند که تسلسل در اعتبارات جایز است بسبب آنکه
اعتبارات منقطع شود با نقطه اعتبار و اما نه بسبب آنکه عرض عدم متناهی در مصلحت نیز عرض عدم
و در ضمن عدم تعیین احاطه محبت معرضت مراتب عدد در تعیین الحافز و ترتیب مثلاً عرض عشرین مواجده متناهی
فرع این است که بعضی از احاد معتقدین باشد برای عرض واحدیت و بعضی برای عرض ثنویت و بعضی برای عرض

ثابت و هم چنین پس گرفته می باشد در واقع میان آن احوال و یا ترتیب و آن احوال اعتبار کنیم معروض عدد عشره و ثانی
شد و الا بالفعل عشره نخواهد بود بلکه از نشان خواهد بود که اگر اعتبار ترتیب در آن احاطه کند بالفعل عشره گردد
و بدان اعتبار ترتیب عشره بالفعل خواهد بود و بالفعل پس احتیاجی نیست مگر مادام که ترتیب باشد غیر متناهی
مستویانند بود اعتبار ترتیب نیز اگر کند ازلی غیر الزامی اعتبار و توان کرد بسبب انقطاع اعتبار پس غیر متناهی بالفعل
پس نخواهد بود و چون معروض عدم متناهی اصل باشد فساد عدم متناهی را و راه نتواند یافت و از این جهت گفتیم
شدست ظن جامعه که گمان برده اند که متناهی را بر ابراهیم ابطال سلسله را در غیر متناهی غیر مرتب و هم اینکه عدد
عارض نشود و بسبب عدم ترتیب که در عدد است در آن بهم رسد و هر متکلیف مطلق غیر متناهی را
مستند دانسته اند لیکن دلیل و فایده ایشان نکند فصل ششم از باب اول از مباحثه در مرتبه عدد
عالم و در کتب کتب احتیاج عالم المصانع بلا نیکو جمیع عقلا عالم از ملین و غیر هم منقسم عدد و شصت
یعنی ماسوا الله بمعنی مسبوبست بعد از اختلافی در این نیست خلافی که هست و این است که عدد سابق عدم را
ملت با عدم زمانی حکما خواهند کرد و ذاتی است متکلیف بر آن که عدم زمانی دیگر از انبیا علیهم السلام و حکای اند
مطلق است و عدد در این تعیین و تخصیص بذاتی یا زمانی حتی اینکه بعضی کان کرده اند که قول بقدم عالم از آنها
از سطونها می شده و پیش از او نبوده و سبب آن است که چون تمام اطلاق حدوث بر عالم می کرده اند و در ایشان
حدوث ذاتی بود و در حدوث زمانی تصور می کرده اند از سطونها می بقدم زمانی کرده و بسط اظهار زمان تمام
و این معنی بعضی از فلاسفه کامل در این حکمت حمل بر مخالفانار سطونها بوده اند با استادان خود از حکای اند و این صواب
نتر این است جمیع مخالفانهای از سطونها اند و این نیز این مقوله ملت چنانکه بعضی از آنها را شیخ ابو نصر فارابی در جمیع
بین الرئیسین بیان نموده و در احادیث نیز معصومین صلوات الله علیهم اجمعین تصریح با حلال و حرام نیست بلکه
مفهوم از آن معنی است که سبب احتیاج بصانع باشد و پس غایتش علم متکلیف از تمام متاخرین منقول اند
حدوث زمانی و نفی تقدم زمانی و گاه باشد که دعوی اجماع نیز کنند بر حدوث زمانی اما اندک این اجماع مشکوک
و اجماعی که محقق است بر مطلق حدوث است و نقیض بذاتی یا زمانی و دلائل عقلیه که در انبیا ابرار بود و انقیاد
ضعیف است حکای متاخرین میگردند در تقدم زمانی و شبه ایشان در انبیا رجالی از تقوی نیست تحقیق آنکه بعد
از ایمان بمعنی حدوثی که سبب احتیاج عالم بصانع ملت مشاخره و منازعه بعضی از مفسرین درین ندارد و در
نفی بر آن ترتیب نیست و اما خود در این سلسله از در وجه کجایش در این که سبب وجوب بصانع حدوث ذاتی است
یا زمانی و دیگری آنکه امتداد زمان در جانب بعضی متناهی است یا غیر متناهی و حق در عمل تراغ اول است حدوث ذاتی که
لازم معنی امکان است و سبب احتیاج بصانع مستغنی و که نیست چه رجحان احد طرفی ممکن یا محتمل احتیاج امر
چنانکه بیان کرده شد و چون متکلیف امکان و حدوث ذاتی را کافی را نشان احتیاج عالم بصانع ندانند بلکه سبب
زمانی را نه تنها با هم امکان علت احتیاج دانند لهذا متصنفات حدوث زمانه اند و بدانند که از جهات

نمی‌توانند آمد و کار برایشان بعبایت مشکک شده و دعوی اجماع نیز بر نهد و چون مقصد مطلوب نیست چه اشیاء
صانع موقوف علیه اثبات نبولست که موقوف علیه جوی اجماع است لیسبب آنکه اجماع از ادله بی‌معیه است که موقوف
بر ثبوت نبوت و با وجود این برایشان وارد آید که اثبات صانع واجب الوجود نتوانست که در پی هر کس به حجاج بخیر شود
در مقام باشد نه امکان تواند بود که سلسله علل احداث منتهی شود بحدی که بگویند زمانی باشد چون ممکن نیست
ساحت بعین نیست نه در زمانه ابد و نه تسلسل و در بعضی از اعم در حق اینها هیچ مقدار از وقت باجماع ملین و انفعالی
اجماع ظاهر الحقیقت است و این معنی مستلزم حدوث زمانه مسبوق است به عدم زمانه نیست بلکه حق الهی است
زمانه است بعدم و مطلق نه بعد مقدمه که مراد مشککین از عدم زمانه آنهاست از زمان موهوم نامند چه این زمان موهوم
اگر منشأ انزع ندارد اخراج محض خواهد بود و اگر در این عزوات باریع باید و چه در خود باریع نیز انزع
که منشأ انزع مقدار تواند بود با نوره و اگر عزوات باری باشد قدم جزئی از عالم لازم آید و این منقضی است
ایشان است بلکه حق است که عدی که امتداد زمان منتهی باوست مانند عدی است که امتداد موهوم و عام منتهی است
باوست چنانکه برای سطح عذب بلك اعظم متقدم نیست بل اخلاص همانا و لا مراهیم چنین برای امتداد زمان متقدم
تواند بود و مشککین اگر در حد و در زمان عالم باید تقدیر گفت تا نمایند شک نیست در محسوس دلیل بر این اجماع است
تواند بود نه دلالت که خود مقصد اجرائی شده اند و غایت سعی عقول در این طلب تصحیح امکان نه می‌توانست چنانکه
کردیم چه لغت اجماع و خلاف ممکن مقصود نیست و اگر عرض ایشان اثبات سعی عدم متقدم باشد چنانکه ظاهر بلکه
اقا و بل ایشان است که اعمال این معنی نزد عقلا منسحب است و دعوی انفعالی اجماع بر این طلب بی‌موقع و غیر محکم از ادله
قدم زمانی اگر مضاف این دعوی مشککین است شک نیست در محسوس و اگر عرض ایشان عدم انشائی است در زمانه
ادله ایشان مذکور است من بنویس الله نعم در مؤلفات خود از عیده نریه غیر در آمده ام و چون در کراة طریقه
در بیان ضعف و مدح ولایت آنها موصل طایفه عظیم است و غرض نیز و متعلق بان نیست لهذا طایفه انحراف نموده بهین
که موجب استادی متبعان کار با جابین پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت و اهل بیت و اهل بیت و اهل بیت
هفتم از باب اول از عقاید و مرقم اثبات واجب الوجودی بدانکه مقصد تدریجی
از عدم کلام و حکمت بلکه هر علم علی نتیجه هر معرفت شناخت واجب الوجود است و مبنای حیرات و اصداد اسباب
جمله سعادت و بقیع نمودن وجود و مدنی و صانع که ابتدای هر وجودی و نقصان هر وجودی از جناب کبریا و ذی
و مروج و بازگشت هر ذره و هر قطره بدیربای رحمت پیاپی و باشد این معرفت و بقیع صاحبان نتوانند شد که بنظر
عقل اعمال فکر در حقایق اشیا و راه یافتن بواطن موجودات و مسفر کردن از خطه محسوسات به عالم معقولات
مقتل نمودن و نیز لادنائی الفاظ و معانی و عات بحال ارنج و اعدای لغات و مفهومات و چشم نهان نشانه شده شود
از وجود و نوعی دیگر از هستی وجود که نه مانند این وجود و محتاج بود به کان و زمان و ماده و موهوم و نه بالذات
ترکیبی عوارض و لواحق و حرکان و ادنی و بلکه وجود مجرد و هستی و مقدر این حاجت و نقصان دانستن

ببین عالم شریف و حجاب منع منبع کار این چشم جمالی نیست بلکه بعد از انزال از این مرحله محسوس که در امر خود
بودست بمنزل معقول که در بار کلی گشتن است و اقامت مستقیم بر آن مقام گشوده شود چنانکه چنانکه بیان چشم
مشاهد این خوانند خود و هستی توان نمود و حق سبحان و تعالی در کم خود و منزه از انعام این عالم گشوده و نشو
از آن خود وجود و در اینجا بخود دان در مرتبه خود و نیز وجود نفس ناطقه است که اگر کسی خود را بر این بند در حقیقت
آن خود وجود را دیده باشد که من عرف نفسه فقد عرف ربه و باید دانست که چنانکه عاقل از خاصیت که در انسان
بیند داند که جوهر انسان نیز از جنس جوهر اشیاء جسمانیست و آن خاصیت نه میدن معنوی و ماکانی و معنوی و ماکانی
هم چنین در واجب الوجود خاصیت است که آن خاصیت توان دانست که وجود مقدس او نیز از خود وجود عالم
امکان است و آن خاصیت محتاج بود و بی استیلا و مسامع بود و از این جهت که لوازم وجود است و این احکامی
و سایر علمای محققین نسبت به اثبات معنی وجود کرده اند بعد از اثبات واجب الوجود کرده اند بعد از
از خاصیت که بود وجودی و خصوصیت خود جدا از سایر صفات کمالی بوده و بطریق اثبات واجب الوجود و حاجت
وجود ممکن است که محتاج به اثبات نیست عاقلی و مجرد و حجاب نقطه اتصال سلسله اجزای پیرامون و اثبات واجب الوجود
احوال ممکن است شناختن خاصیت خود ممکن است محتاج بود و است مخرج و اشیاء است مخرج و وجود نفس بطریق اولی
و اثبات اشیاء و نیاز به سلسله اجزای غیر از آنها نیست که سلسله عبارت از سلسله اشیاء و اشیاء حصول وجود و سبب و اثر
جمع این مقلد با این قطعیه در حصول رابط دانسته شد بعد از حصول علی قطعیه بقدمات مذکوره حصول علم
بوجود خود واجب الوجود که میان سلسله است و قطع عاده حاجت بود و واجب خود در تفاوت توان کرد و نزدیک
مقدامات معلوم و تقریر برهان بر وجود واجب الوجود و بقوانین و مشایخ معتبره و مراحات چنان است که کوثر شریف
در وجود ممکن الوجود و وجود ممکن محتاج به اثبات علی که موجود است و در وقت وجود او و این علت نیز که ممکن الوجود
باشد محتاج خواهد بود و در این علت و دیگر علت این علت که ممکن الوجود باشد در مصرح لازم آید و اگر ممکن ثالث باشد نقل
کلام در علت او که در هر دو مرتبه که علت است و موجب کنند و مصرح یا ضمه لازم آید و اگر در هر مرتبه رجوع نکند بلکه
علت از هر دو مرتبه ضمه شود و در مرتبه دیگر از غیر آنها نیز سلسله لازم آید و امتناع دورن سلسله در مقام قطع
ناتج شد و در واجب باشد نقطه اتصال سلسله علت و آنهاست حاجت بود و علی واجب الوجود که وجودش بر نفس خود
و محتاج بعقلی و مرجح نباشد و هوای مقرر چون وجود واجب الوجود ثابت شد و موجب خود را خاصیتها و اختصاصها
لا محال در مرتبه محقق باشد و اختصاصها ثابت کرده شد چون اختصاصها هم در این موجود باشد و باید که واجب الوجود
که ثابت شد و هوای محتاج نباشد و غیر خود پس باید که خود باشد از ماده و موضوع و زمان و مکان و محل و حال با خود
از هر چه مستلزم آن قرار و احتیاج بعین بود و باید که بسیط الحقیقه باشد که ترکیب هیچی از خود را از خود نباشد
وجودش در خارج عین حقیقتش باشد و همیشه در عین وجودش بود و بطریق دیگر دانسته شد و باید که اولی
و نظری باشد و در وجود و در حقیقت او را ضمه و کفوی خود چه ضمه مستلزم محال است بود و نزدیک لازم آید

در بیان صفات واجب الوجود

۹

و لغو مستلزم معلولیت بود چنانکه دانسته شد و انقضای کلام بر وجود در مرتبه ترکیب و دلیل بر احاطه فیصلی و
وجود از راه اوله نباشد که مستلزم احتیاج است پس معلوم می شود که در وجود اسم نبود و مقدار نباشد
مقدار از خواص جسم است و چون در مقدار نبود قابل محسوس بود پس در وجود غیر وجود واجب الوجود و مجموع
وجود وجود با توابع و لوازم حاصل می شد معرفت واجب الوجود در صفات سلب که هر خاصه از صفات سلب که در مرتبه
شد و آنچه باقی ماند معرفت صفات ثبوتیه است که هر خاصه از صفات ثبوتیه که در مرتبه بود و در مرتبه
در مرتبه صفات واجب الوجود در مرتبه صفات سلب فصل اول در مرتبه صفات سلب
و ثبوتیه و غیره اسم و صفت و فرق صفات و اسم شده است و دیگر واجب الوجود در مرتبه
صفات است صفات سلبیه یعنی صفاتی که در سلب و نفی است مانند سلب است یا مودی که جمع است یا ناقص
یا نهما و واجب است نفی نسبت به آنها از جهت وجود و صفات ثبوتیه یعنی صفاتی که در احاطه است یا ناقص یا نهما
یا صفات سلبیه را جمع شود بخود در مرتبه واجب تمام از هر چه که باقی باشد از این نیست مانند وجود است و در مرتبه
ترکیب شریک و محذور صد و مانند آن و دلیل بر مرتبه واجب تمام از اینها انصاف است و وجود خود که در مرتبه حقیقت
چرخ و این وجود در مستلزم نفی از مرتبه اول دانسته شد و غیر از وجود است و این کلام را بدانیم که دانسته شد
که وجود واجب تمام است و این است و از هر چه نیست یعنی وجود و نیز در صفات وجودی که هر کدام وجودی
در موضوع نیستند و وجودی را محسوس یافت خود دانستند و وجودی را غیر واجب تمام اطلاق نتوان کرد و از مرتبه
است که کونزاده است و مرکب از اجزاء و این اجزاء را در مرتبه صفات سلبیه و در مرتبه صفات ثبوتیه را اعتبار
بلکه وجود موجود و لایق موضوع دانستند و در مرتبه صفات ثبوتیه را در مرتبه صفات سلبیه را اعتبار
علا سلب نیست لیکن چون اسم الله تعالی است غیر و تو نیست باذن ربی و در مرتبه اطلاق وجودی را واجب تمام
وارد نشده پس شرعا منع نیست و ما چون بخواهیم واجب الوجود بیشتر کردیم و این مستلزم نفی صفات سلبیه
و بعد از آن اشاره به نفی صفات سلبیه بخواهیم واجب نکردیم پس اینجا حاجت بخود پیدا نیست بلکه غرض
در این باب مقصود است بر ذکر صفات ثبوتیه بدانکه وجود و این صفات وجودی را در مرتبه اطلاق کرده
و هر چه در مرتبه غیر از این صفات خوانند و در لفظ که دلالت بر ذات کند یا اعتبار صفات از اسم گویند
چون دخل و برید و هر لفظی که دلالت کند بر ذات یا اعتبار صفات از صفات گویند چون قائم یا
واجب و بعضی پس ذات و صفت مقابل همدیگر در معنای و مقصودات از اسم صفت مقابل همدیگر در الفاظ و عبارات
واجب و لفظی که دلالت کند بر صفت نهما یا ملاحظه ذات صفت گویند چون عالم و قدر و ارادت و مانند آن و اینها
را در غیر واجب تمام گویند بلکه مقابله آنها را صفات مقابل ذات گویند و لفظی که دلالت کند بر ذات یا اعتبار صفات
لفظی را که اصطلاح سابق بر این دارد دیگران صفت مقابل اسم می کنند و بر این واجب تمام از اسم خوانند چون عالم
تا در مرتبه امثال آن پس الفاظ علم و قدرت و ارادت و مشیت و حیل و مانند اینها صفات الله باشند و الفاظ عالم

در عینیت صفات واجب

۹۲

در عینیت

قادر و شاق و حی و افعال آنها اسم الله پس این اسم است در واجب صفات باشد در غیر واجب لیکن فرق هست میان
 صفت در واجب صفت در غیر واجب فرق الفست که ذات در مفهوم صفت در غیر واجب بطریق ایهام واجب معتبر
 در بسبیل تعیین و تفصیل ظاهر و قائم ذات علت که ماحوذ باشد از صفت قیام و غیره خارج مفهوم شود
 که این ذات مثلا ذات ذی باریست در مفهوم اسم در واجبات معین معتبر است مثلا معتبر در مفهوم عالم که از اسم
 الله باشد ذات معین است که این ذات واجب الوجود باشد و ماحوذ با صفت علم در همین قادر و حی و افعال آن
 و دور نیست که وجود این فرق باعث معاشرت در نسبت شده باشد در میان اسم الله اسمیست که بجای علم است
 واجب در لفظ الله است که موضوع است برای ذات واجب الوجود مستجمع جمیع صفات کمال و ما که تسمی این اسم بحی
 علم است و نگهتیم که علم است بسبیل آنکه معتبر در مفهوم علم ذات معین است به اعتبار معنی صفت از صفات در اسم
 معتبر ذات معین است با اعتبار جمیع صفات پس فرق میان اسم الله و سایر اقسام اعتبار صفت است و عدم اعتبار
 صفت فرقی میان اسم الله و سایر اسماء الله اعتبار جمیع صفات است با اعتبار بعضی از صفات پس نه الحقیقه را بر اسم
 الله نیست مگر تفصیل اسم الله پس اسم الله اعظم اسم الله باشد فصل در تمیز ذات و ماحوذ
در تمیز عینیت صفات واجب بدانکه مذاهب جمیع حکما معتقد اند از متکلمان و امامیه با جمعی
 و محقق در کلمات و احادیث ما ملو متین و سایر ائمه معصومین صلوات الله علیه اجماعین است که در واجب
 صفت مقابل ذات بی غیر خود معنی که قائم باشد بذات واجب نعم ذات واجب موضوع زحمان باشد و متحقق نیست
 بلکه صفات واجب تمیز ذات او است چنانکه وجود عین ذات او است باینکه که ادی که در غیر واجب از ذات غیر
 باعتبار قیام صفت بان ذات ناشی شود در واجب نعم از ذات غیر بقیام صفت بان ناشی شود مثلا انکشاف و تمیز
 از ذات زید به اعتبار قائم بودن صفت علم با حاصل خود و تا صفت علم قائم بذات زید نشود و انکشاف و تمیز از ذات
 بخلاف واجب نعم که انکشاف و تمیز از ذات زید تا اید و در انکشاف و تمیز محتاج نیست که صفت علم قائم بذات
 او باشد و هم چنین در سایر صفات پس لفظ علم در واجب نباتات بلکه از ذات واجب باعتبار ترتیب اثر صفت علم
 او و لفظ عالم در لغت عبارت از ذاتی که ثابت باشد مفهوم علم برای او و بی ثبوت مفهوم علم برای شواغح است
 از این جهت علم قائم باشد بذات او یا ذات او عین علم باشد یعنی ذات او ذاتی بود که اثر علم مرتب بود در واجب
 حقیقت علم است که اثر علم بر او مرتب شود خواه صفت باشد قائم بذات شی و خواه نفس ذات شی که کسی گوید
 لفظ مستثنی در لغت موضوع است برای ذاتی که قائم باشد مثلا اشتقاق با جواب گویم اولاً که لاسلام که لفظ
 موضوع باشد برای معنی مذکور بلکه موضوع است برای ذاتی که ثابت باشد مفهوم مثلا اشتقاق برای او اعراض
 ثبوت مفهوم مثلا باعتبار قیام مثلا باشد یا باعتبار ترتیب اثر مثلا باشد و بر تقدیر تسلیم گویند وضع لغت برای
 تفاهم اهل لغت و علوم الهی و هم چنین سایر علوم عقلیه مستفاد از موضوعات لغوی و متفاهم اهل لغت
 بلکه مستفاد از سایرین عقلیه است و چون حکم عقلی از جهت برهان ثابت شد در اطراف لفظ مناسب و تجویز

تواند بود چنانکه در اطلاق لفظ موجود بر واجب چه قیام وجود که مبدأ اتفاق اوست منسبت بر ذات واجب
چنانکه در استمداد و برهان عینیت صفات در واجب الوجود چند چیز است **اول** آنکه اوصاف واجب باید باشد
بر ذات قائم بذات واجب و استند بذات واجب باشد و خواستند بغير که با ضرورت متاخر خواهد بود بالذات
از ذات واجب واجب در مرتبه ذات که مقدم است بر صفات خالی خواهد بود از صفات و در آخر تشریف مقدّم که صفات
هنوز موجود نیست مکان صفات خواهد بود یا نه یعنی که بر تشریف ظاهر مکان صفات باشد و لازم آید که واجب الوجود
مرتبه ذات مستقل باشد بر جهت امکان و حال آنکه واجب الوجود بذات واجب الوجود است و در جمیع الجهات و الاکان
آید که بر یک باشد از جهت وجود امکان چه با ضرورت وجود امکان هر دو از جهت واحد نتواند بود **دوم** که
وجود واجب اکل التماثل وجود است با ضرورت وجود مصلد آثار است و هر یک از وجودات ناقصه امکان نیز در صدر ذات
محتاج است بصفت که بواسطه هر صفت نوعی از آثار از اوصاف که در پس احتیاج بصفت رصدها آثار نقص است در
پس وجود که مستغنی باشد از صفات اکل التماثل وجودات باشد پس بر هفت جهت شکل اول منعقد کرد و با نظر بقی
وجود واجب اکل التماثل وجود است اکل التماثل وجودات مستغنی است از صفات پس وجود واجب مستغنی باشد از صفات
برهان دیگر که اوصاف کمالیه واجب باید باشند و متاخر از ذات واجب لازم آید که واجب در آخر تشریف مقدّم
باشد از صفات کمال از خلوات صفات کمال لاحاله نقص باشد پس ذات واجب لغیا بافته در آخر تشریف مستغنی باشد و نقص
برهان دیگر که اوصاف واجب مثل علم و قدرت و ارادت نایل باشند بر ذات واجب کمال معلول واجب باشند
از ذات واجب بواسطه همین صفات نیز نتواند بود و الا تقدم می بر نفس لازم آید و بواسطه صفات دیگر مثل
ان صفات نیز نتواند بود و الا تسلسل لازم آید بلکه باید بواسطه صفات باشد پس ذات واجب بظرف صفات خود
موجب باشد و فعل فاعل موجب بر سبیل اضطرار باشد و فعل اضطراری با ضرورت نقص باشد و نقص بر واجب
روان بود **برهان دیگر** که ذات واجب محل صفات خود بود قابل انصاف بود و لاحاله فاعل نیز بود چه مستند
واجب بغير واجب و این بود پس لازم آید که ذات واحد من جمیع الجهات هم فاعل باشد و هم قابل و امتناع این ثابت شد
برهان دیگر بر مذاق متکلمین صفات زائده یا حادث باشند یا قدیم بنا بر اول ذات واجب محل حوادث شود
بر ذاتی مقدّم لازم آید و هر دو منع باشد و مصلح شاعره زیاد از صفات است بر ذات واجب معزله برایش
و الا تعدد لازم آید و ایشان در جواب گویند که منع ذات قدیم است بر صفات زائده و ثابت با ایشان لازم
آید چه شریک باری عبارت از قدیم است که وجودش از خود باشد نه از غیر و هر قدیمی نزد متکلمین وجودش از خود باشد
چه قدیم را صفاتی معلولیت دانند و ایشان در جواب گاه گویند که شریک باری حق است که قدیم باشد و صفات
شما نبود و گاه گویند شریک غیر از او گویند که مشارک باشد در صفات واجب غیر واجب نیست که وجهی نیست
و گویند صفات الواجب بود لا غیره و تو بر همین مذکور از امثال این گفت شنیدم فایده میتوان بود و اشاعره
بر صاف صفات لازم آید و گویند تشریف نیست صفات عینیت صفات عدم صفات پس لازم آید که واجب حتماً صفات

در تقسیم صفات ثبوتیه

کمال باشد و خلوص از صفت کمال نقص باشد و جوازی است که خلوص از صفت کمال و ثبوتی نام آید که آثار صفت منفی باشد اما
 با ثبوتی تا و صفت جواز صفت کمال که نقص باشد بلکه در غایت ظهور است که ثبوتی از صفت بر ذات با عدم حاجت به صفت
 اکمل است از ثبوتی تا و صفت جواز صفت کمال که نقص باشد اما ثبوتی نام آید که آثار صفت منفی باشد اما
 و کمال که در تحقق مفهوم صفت صفا مغایرت ذات لازم باشد بلکه تحقق مفهوم را از ادب است مصداق عام از این که
 مغایرت ذات باشد چنانکه در مباحثات باشد چنانکه در واجب فصل سوم از باب و ثبوتی نام آید که آثار صفت منفی باشد اما
 و در ترکیب تقسیم صفات ثبوتیه و اثباتی که در امر است ثابت که در عین است ثابت
 واجب که باید دانست که صفت ثبوتی بر صفت ثبوتی حقیقیه محضه مثل حیاء و اضافیه محضه مثل اهلیت و انبساط
 و حقیقیه ذات الاضافه مثل عالمیت و قدرت اما حقیقیه محضه از است که اضافی در بعضی محضه معین نباشد و عارضی و
 نیز نشود و باجماع تحقق صفت و ترتیب اثر هیچ کدام موقوف نباشد بر تحقق چیز دیگر که مصایف صفت باشد و اضافیه
 محضه است که مفهومی باشد اضافی و باجماع تحقق صفت و ترتیب اثر هر دو موقوف نباشد بر تحقق چیز دیگر
 که مصایف صفت باشد و حقیقیه ذات الاضافه است که اضافی در بعضی محضه معین نباشد و عارضی و
 تحقق موقوف نباشد و ترتیب اثر موقوف نباشد مثلا عالمیت بودن ثبوتی است حیثی که اگر دانستی باشد بدانند
 پس توان بود که عالم موجود باشد و معلوم موقوف نباشد پس بودن حیثی است مذکور مستلزم وجود چیزی که مصایف
 او باشد نیست چون معلوم موجود شود اضافی در محال محقق شود میثاق عام و معلوم و اینکه کنیم بخلاف ثابت است
 مثلا چه اثری بر ثبوتی باشد از ثبوت محقق نشود و اگر سوال کنند که در ثابت نیز بودن ثبوتی است حیثی که اگر موقوف
 محقق شود و نیز ثبوتی دهد پس نیز چیست میثاق و عالمیت جواب گویم که این مفهوم و اثر امری نیست بغیر از ثبوتی
 نیست که اظهار دارند کنند مگر کسی که در رزق از او محقق شد باشد چنانکه معارف نیست لاطلاق محض و جواز کنند
 مگر بر شخص که سخاوت جواز را از او معلوم باشد چنانکه عالمیت چه هر که از شأنش علم باشد یا بمعنی که بفعل آمدن علم از
 موقوف هیچ چیز نباشد مگر تحقق معلوم در عرف و در عالم گویند مثلا کسیر که مشک در علم نباشد گویند عالم اصل
 این اشکال فلان تخیلیست حال آنکه صورت این اشکال از ذهن آن محضی در نیامده باشد چه محض حاشی و شاهد است که کنیم
 بدین نیست چه عالم بدینا گویند کسیر که هیچ داشته اگر چه هیچ مبرک و بیش از حاضر نباشد و بر این فرق که بیان کردیم
 از است که مثل از ثبوت و سخاوت و صفات فعل باشند در صفت فعل است که اغلیله مباشرت بر آن کارها هم
 و بر سبیل دیگر تا که بعضی بیش از مباشرت بجهت موقوف باشد نیز وجودش ظاهر و معلوم نشود مگر مباشرت
 افعال بخلاف صفات حقیقیه که صفات ذات باشند و نوع دیگر از صفات فعل باشد که از مبادی فعل از انواع
 و لوازم فعل باشد مانند ارادت و رکعت و شوق و نفرت و وحدت و این قسم نیز در است حدوث فعل باشد و چون
 اینها را دانسته شد باید دانست که الفهم عین است و واجب صفات حقیقیه علی الوحید نه اضافیه محضه
 اضافی عین ذات نمیتواند بود و کمال نیز در تقسیم اضافیه نیست که خلوص از آن مستلزم نقص باشد بلکه اضافات

بر بیان دلیل اختیار واجب

اماره بود بدین شوق چنانکه در متناول دای الخ و شمع و گاه باشد که شوق باشد بدین اماره چنانکه در متناول است
 محرمه و صناعه و زمینیان و بهاران و در چون اماره جازمه حاصل شد فعل واجب شود که اگر واجب شود همان در مقرب بود
 و امکان باقی باشد موجود نتواند شد بدلیل که دانسته شد در بیان آنکه ناممکن و واجب شود فعلت منع باشد
 وجودش و این واجب شدن فعل بسبب اماره منافی مقدم در پیش نبود بنا بر آنکه قدرت مقدم باشد بر اماره و
 منافات نبود میان وجوب بعد از امکان تبیین صدور فعل از فاعل مختار ممکن بود نظر بقدرت و واجب بود
 باراده اما اختیار ترجیح دادن احد طرفین همسایرین بود که در فعل را ثابت است نظر بقدرت حصول اماره حاکم
 متعلقه بان طرف بر طرف دیگر و این ترجیح چون موقوف است بر حصول علم متعلق بوجود مصلحت و امر تنافع و مفید
 پس اگر علم نظری باشد و هنوز حاصل نشده باشد احتیاج افتد بر آن که در امر فاعل و ملاحظه در و در نظر و فکر
 ممکن شود پس تراخی و فاصله فعلی حاصل شود میان ذات قائل از این حیثیت که قادر است و میان صدور فعل از
 تراخی و فاصله متفاوت بقدر تفاوت از منتهی و بگو و قائل در حصول علم و فعل لایحالی مسبوق باشد بعد
 زمانی و اگر علم مذکور حاصل باشد در مرتبه قدرت و محتاج تحصیل از زمان تحصیل واجب بود که ترجیح دفعه
 حاصل شود و وجود فعل مرتب گردد و در او بدین تراخی و فاصله زمانی این بودی مفهومات الفاظی ثلاثه تأیید
 بر آنکه واجب الوجود قادر بر مختار است نزد متکلمین که تا نداشتند بحدوث عالم جمیع ماسوی الله و مسبوقیتش
 بعدم زمانی است که اگر چنین بودی بلکه فاعل موجب بودی و بر سبیل اضطراب را ایجاد فعل عالم از ارضا
 شدی و هر اینه مختلف عالم از او وحدوثان در جزء معین از زمان و همی که وقت حدوث عالم باشد صورت
 نسبتی لا ترجیح بلا مرجح بلکه ترجیح لازم است که مرجح ذات فاعل نتواند بود و اماره نیز با الفرض نیست
 که مرجح نتواند شد و امری دیگر خارج نیز نتواند بود چه هر چه خارج فرض کنی از ذات فاعل داخل عالم خواهد بود
 مفروض حدوث او است جمیع اجزای این واجب شد که فاعل مختار باشد و باراده من جمیع حدوث در وقت معین
 باشد و متعلق اماره لایحالی مصلحتی خواهد بود که راجع شود به عالم فاعل و در حکم دلیل قدرت و اختیار
 واجب و چیزی نتواند بود یکی آنکه فاعل بر سبیل اختیار داشتن و اکل است از فاعل بر سبیل اضطراب بالبدیه
 و واجب است بودن واجب هم بر اکل و الحاقه فاعلیت پس فاعل مختار باشد و باین دلیل اثبات جمیع صفات
 کمال برای واجب قلم کنند و عده در این باب این است که هر گاه طولین نقض هر یک بوجهی باشند که صحیح
 باشد تصانیف موجود باهم موجود با و مع ذلك بکطرف شرف از طرف دیگر باشد عقل حکم کند که واجب
 الوجود باید که متصف بطرف اثر باشد مانند قادر و مضطر و عالم و جاهل و متکلم و غیر متکلم و
 هم چنین حیوة و مع بر صبر با مقابلات آنها **دلیل دیگر** آنکه هر یک از اجزای عالم از مجردات و مادیات
 و مادیات و از صفات مشتق است بر مکتها مصلحتهای عظیم که راجع شوند به نظام عالم چنانکه
 حکما و محققین علم را در این باب مجلدات تصدیق کرده اند و مؤلفات پر داختر بوجهی که چون عقل

تبيين از تکلیفی و تکوینی

عقل مطاع بر آن است و روشن کند زیرا که باطل رصانع آنها بآحاد نکرده اما مرکبشان مصلحتی با حکمت الهی و زوی کمال
 علم و دانش بان مصاح و حکم پس علم طبیعی حاصل شود با آنکه صانع ترجیح وجودان موجودات بر عدم نکرده مگر برای این
 غایات و اگر نگران غایات بودی وجود و عدم هر دو نظر بذات صانع مساوی بودی و مراد از قدرت و اختیار نیست
 علم مصلحتی و هم چنین کراهت نیست مگر علم مفید و علم نیست مگر عین ذات چنانکه قدرت پس ذات مقدس واجب
 باعتبار آنکه وجود و عدم اشیا نظر با و مساویست عین قدرت باشد و باعتبار آنکه منکشف شود با و مصلحت و مفا
 اشیا عین ارادت و کراهت و این ارادت و کراهت نیست و فعل خاص میواسطه مر واجب هم را و این نیز حکم نیست مگر
 شی واحد که معلول اول و عقل اول باشد ارادت نظر بر وجودش کراهت نظر بعدش و این ارادت و کراهت نهضو
 جمیع ارادتها و کراهتها و سببست نظر بافعال صادر بواسطه وجود افعال بواسطه مستندند بواجب جمیع که علت
 العلل است کل جمیع ارادت نیز مستند بازاده و اجبست که مراد قاعلا را دانست و این استناد اجمالیست نیز هر
 اراده که از هر واسطه نظر بفعلش صادر شود یا اراده واجب بقصد صادر شود اراده تفصیلی و این اراده تفصیلی
 که متعلق است بازاده و سببها را مگویند و امر و نوح باشد تکوینی و تکلیفی امر تکلیفی بخطاب عبارت و لفظ با
 مثل صلوا و صوموا که در کلام الهی وارد شود و لفظ امر در این صیغها حقیقت باشد چنانکه در علم اصول ثابت
 شده و امر تکوینی عبارت از اراده تفصیلی و اجبست که مذکور شد و لفظ امر بر اراده ای که باشد و گاه باشد
 که از آن اراده که امر تکوینی عبارت از او است بنابر سهولت فهم بلفظ کن که صیغه امر است تعبیر کنند که قال تعالی
 امره اذا امره ان یقول که کن تکوین چیزی نول و خطاب معنوی عقلی باشد که حقیقت نول و خطاب همان
 پیوسته اراده و اجبست در تکلیفات عبارت از امر خطابی باشد و کراهت عبارت از خطابی و امر و نوح و تکوینات عبارت
 از اراده و کراهت بود بر عکس اول و در تکلیفات اراده مکلف گاه باشد که مطابق اراده الهی شود و طاعت عبارت
 از آن بود و گاه باشد که مخالف باشد و معصیت عبارت از آن باشد و این بسبب تعدد ارادت بخلاف و تکلیف
 که ترکیب نوحی و دواعی مختلف ناشی شود و در تکوینات امر ارادت و سببها البتة مطابق اراده الهی باشد و اما
 بخلاف نیست و معصیت واقع نشود و سببها اگر مجرّدند چون عقول و نفوس فلکنیز اراده ایشان لا عاقل
 صریح معارض مزاج باشد و مخالف مقتضی نشود و اگر سببها مادی باشد مانند طبایع لا عاقل و مخالف
 بدو نیز باشد و چنانچه لغت شرع شعور و ارادت است که در طبایع مفقود است بل چون ناشی از طبایع محسوسات
 مواد قابل است و استعدادات مستند با موخر اجتهاد فی اوضاع و حرکات مختلفه معارضه و این امور
 الهافیه مستندند با عرض یا سبب طبیعی مستند با الهی چنانکه در کلام طبعیه بیان کرده ایم گاه باشد که
 خلاف صورت مطلوب بر اقلیدر در راه مروی هدایت بر سو و استعداد که در راه اتفاق افتد مانند اصبع زائد
 و تشوهات خفیه و الهافیه با عرض مستند باشند با الهی پس اینها مخالف اراده باشند بوجهی اعمی و لذات
 موافق اراده باشند بوجهی اعمی با عرض و از اینجاست که صفات و قدر متعلق بشر و ما بعد با عرض ظاهر تواند شد چنانکه

همین از تضاد عین آنچه
 مذکور شد دانسته شد
 که اراده در واجب
 نیست مگر

باید ان شاء الله عز و جل و چون دانسته شد که امراده واجب بود و کون دانسته شد که امراده
مجبور بود و اول و امراده تفصیلیه نظر بیک که مسبب و سبب امراده و وسایط است امر تکوینی عبارت از اول و سبب امر
و احدهم است امراده جامع الیه است که صفت دانسته نیز همین امراده است که عین علم است چه امراده تفصیلیه که امر
تکوینی الهیه است نه مادی و بر سه فعل است حاکم در وقت حدوث و افعال پس صفت فعل باشد نه صفت ذات
دانسته که آنچه عین است و واجب و صفات است نه صفات افعال بلکه صفات افعال حادث است بعد و افعال
پس منفع است که عین ذات قدری باشد و چون اینچه دانسته بدانکه آنچه در احادیث ظاهرین صلوات الله علیه
اجمعین وارد شده که امراده افعال است حادث بعد و افعال حادث در حصول کائنات و کتاب و تحوید و
کتاب عیون سیماء در حدیث مناظره جناب مقدس ضوی علیه السلام علی ابی ابراهیم با سلیمان مرتضی محمول بر امراده
تفصیلیه است و آنچه حکای الهیین متحققین علمای متکلمین بر آنند که امراده واجب عین دانسته بر ادیان ایشان
اجمالیه است که صفت نه بلکه ایلم دانسته و هم منافات نیست که از قصه تحقیق و مراد الله الاعجاز و التوفیق و
نوع عظمی که در میان متکلمین مقلده حکما از متفلسفین مشهور است در باب اختیار واجب اصلی حاصل
ندارد و هیچ حکمی بلکه هیچ عاقلی قائل نیست فعل خدای تعالی بر سبیل اضطرار باشد از قبیل صدور امر از انانیا
حرکت ساقط از بالای جبار و اطلاق لفظ فاعل موجب واجب در کلام هیچ یک از کابر حکما بنظر نرسید بلکه
هم مصرحتند مادی یا طلاق لفظ قادر مختار و مرید کتاب ایشان مخدوست با ثبات قدرت و امراد و اختیار واجب
نعم که اگر کسی با تامل و شدن رایع عاقل باشد و رجوع کند بکتاب رسالت شیخ ابی علی بن سینا که با اتفاق علمای آن
حکماست بلی چون حکما قائلند بقدم زمان عالم و عدم انفکاک و فاصل زمانی میان ذات واجب عالم و زمان ایشان
هیچ زمانی نبوده که عالم جمیع اجزای آن زمان معدوم بوده باشد متکلمین قادر مختار کسی را دانند که فعل از او در
وجود نشده باشد در زمان دیگر بعد از آن زمان موجود شده پس بنا بر اصطلاح متکلمین واجب نیز در حکما فاعل
مختار و تواند بود و چون عقابل مختار موجب است نیز در حکما با اصطلاح متکلمین فاعل موجب و در حکما
بود که بعضی از مقلده حکما نیز به این اصطلاح رفتند باشند پس بنا بر این نزاع در باب اختیار واجب شوازع
حدود و قدم و باید دانسته که این اصطلاح متکلمین رایج در آثار است و تقریری را تواند بود که در عرف قادر ندانند
که چنین کسلا ما عقل را باقی عظیم دارد از اینکه این معنی دارد مفهوم قدرت و خلق تواند بود و اثبات ذات و صفات
الهی علی صفت قدرت و عرفان در این اصلا مدخل نیست و چون قدرت در واجب الوجود ثابت شد بدانکه قدرت واجب
عالم و شامل است بر جمیع ممکنات از هر ممکنی که حال قابل وجود است هر چیزی مستند بواجب و جوهر هر ممکنی
واجب باشد و غایتش هم چنانکه استاد وجود بواجب است از اینکه بواسطه باشد یا بعین واسطه است و قدرت نیز
چنین باشد و باید دانست که هر چه ممکن باشد لازم نیست که او را بهر حالی و وضعی که اختیار کنی ممکن باشد و در هیچ
صفتی که نیست ممکن را و با عدم سبب که اخذ کنی که عالمی منع باشد نه ممکن و چون اینچه دانسته بدانکه

که در مرتبای متکاملین بلکه در میان سایر علمای سابقین شایعست مثل آنکه هر مقدور و موجد است یا نه و انحال عباد مقدور
 خدا هست یا نه و مانند آن بالکلیه مرتفع است چنانچه هر مقدور و موجد است یا نه هر چه چنانکه وجودش از خداست بالعرض
 لازم نیست که بالذات شر مقدور و موجد باشد هم چنانکه بالذات موجود نیست و بدین وجه شری که با هر مرتبای متکامل
 نباشد منع الوجوه است پس وجودش ممکن نباشد هم چنین فعل بنده مقدور و موجد است بواسطه بنده هر چه
 وجودش از خداست بواسطه بنده اما اگر واسطه اعتباری که مقدور و موجد است و بدین سبب که وجودش منع خواهد
 بود نه یکی چنانچه سبب فعل خود است و وجود سبب عدم سبب منع و هم چنین ششینی که بر سبب کار کرده اند که اینها
 قائلند که از خدا صادر نتواند شد مگر واحد پس لازم آید بر ایشان که کثیر مقدور و موجد نباشد و خدا را از ایجاد
 عاجز باشد مضمی است چه راه وجود توتیب و موجودات ثابت باشد وجود معلول دوم در مرتبه وجود معلول
 اول منع خواهد بود نه ممکن پس منع مقدور واجب نخواهد بود در این لازم نیاید که معلول دوم مطلق مقدور
 واجب نباشد و دانستی که ممکن با هر اعتباری که اخذ کنی لازم نیست ممکن بودنش پس جمیع وجودات متکثر هم
 فردی هم معاً مقدور و واجب باشند بعضی بواسطه و بعضی بواسطه دیگر در هیچ مرتبه لازم نیاید چه در مرتبه
 ایجاد هر موجودی در مرتبه خود ثابت است در مرتبه دیگر ممکن نیست بلکه منع است عدم قدرت بر ایجاد منع غیر
 نباشد بسبب آنکه منع قابل وجود نیست فصل پنجم از باب و ملازمه مقالته و مرتبه علم واجب
 ۱. **الوجود** بدانکه دلیل ثبوت علم برای واجب الوجود بر چند وجه است یکی بودن قلم صفت کمال و وجوباً
 واجب الوجود بر صفاتی که کمال موجودها هو موجود باشد چنانکه در بیان قدرت گذشت **ثانی** قلم شایسته الوجود
 بر حکم مصاح و منافع لافعل و لا تصحیح و حی که حرم حاصل شود بوجوباً تصان صنایع آنها بکمال علم و حصول علم
 از ملاحظه انفاق و احکام مصنوع بر عدم صنایع نزدیک جز در دست چه هر که در مصنوعات از باب صنعت
 از نوع انسان قائل نماید و هر کدام که جهات مودیه بمصاح و منافع پیش ترینند حرم کنند بآنکه صنایع ان اعم
 از صنایع مصنوع دیگر که انجمن است و او کمتر باشد پس اگر نه اصل اشمال بر وجود منافع دلیل علم بودی کثرت
 دلیل کثرت علم نتوانستی بود **ثالث** حقیقت علم نیست مگر مشکف بودن شیئی بر شیئی و سبب انکشاف
 مگر حصول شیئی بر ذشی یعنی غایب بودن شیئی از شیئی و حائل نبودن شیئی ثالث در میان و حصول شیئی بر ذشی
 متحقق تواند بود که شیئی موجود باشد بالفعل و قائم باشد بذات خود نه بغير قائم است دیگر نزد حاضر تواند
 چرشی اگر موجود بالقوه باشد نه بالفعل پس حقیقت ان شیئی هنوز موجود نخواهد بود چون شیئی هنوز
 موجود نباشد چگونه شیئی دیگر برای او موجود و حاضر نزد او باشد اگر شیئی بالفعل موجود باشد قائم بذات
 خود نباشد بلکه قائم بحال باشد پس هر چه موجود باشد برای او حاضر باشد نزد او در حقیقت برای او موجود
 حاضر نزد او نخواهد بود بلکه موجود برای محل شیئی حاضر نزد محل وی خواهد بود پس ثابت شد که حضور
 نمیتواند بود مگر برای موجود بالفعل قائم بذات و هر موجود مجرد از ماده چنین است یعنی موجود بالفعل قائم

علم نفسی را اجتماع صور غیر متناهی در نفس لازم آمدی و بطلان این از بدیهات است پس علم نفس حصولی
 علم غیر حاصلی در نفس بوسیله قیام آن باشد بقفس که موجب حصول و انکشاف آن شده نزد نفس خواه سبب حصول
 معلوم نزد ادم را بطرف خاص باشد رای مختار و در رای قیام چون رابطه که معلول را باعث خود حاصل بوجوهی که
 در علم نفس بقای مدبر که خود مثلاً بنفس علم است اینست که بینا و شهود است و علم او بقوه بینائی خود مثلاً نیست
 موجدان قوه بینائی حاضر و غایبها را بنفس و معنی قوه بینائی و حصول صورت وی در نفس تصدیق اینست
 از قبیل حصول بینائیست این حاضر بودن قوه بینائی نزد نفس بوسیله قیام بودن قوه بینائیست بنفس قوه بینائی قیام
 بعضی مخصوص است از نفس بلکه این حصول سبب معلولیت این توانست و نفس احرار قوه بینائی و سایر قوای که اعمال از
 اتم قیامی چون در حال خویش معلولات نفس باشند و با مجله درین صورتها که مذکور شد علم نفس بعضی حصول
 معلومات باشد از اینها نزد نفس نه حصول صورتی از آن معلومات در نفس این نوع علم را علم حصولی گویند پس
 حصول علم بر دو نوع است علم اختلاف که دانند که حصول علم برای واجبی بکدام از این دو نوع باشد اختلاف نیست
 اینکه علم را واجبی بذات خود علم حصولیست چه علم حصولی در صورت حصولی در نفس و در صورتی که
 بالذات و بالوجود میان هر دو نفسی در صورت علم نفسی بذات خود علم و عالم و معلوم هر سه متشابه بالذات و
 مغایر نشان نیست هر یک نسبت اعتباری بلکه اختلاف در علم واجب است باسوی حکای متشابهین مثلاً هر طور را
 رای علی و اتباع ایشان و بعضی از حکای متقدم بر ارسطو نیز تأکید علم حصولی و شیخ شهاب الدین سهروردی که
 مشهور است به شیخ اشراق و ترجمان حکای اشراقیین است تألیفات علم حصولی و میگوید در طریقه اشراق نیست که
 علم حصولی را با مجله این مذهب یعنی قول علم حصولی را واجب از شیخ اشراق ظاهر شده و بعد از او اکثر محققین از
 حکای متکلمین اختیار این طریقه نموده اند و مختار حکیم محقق کامل خواجہ نصیر طوسی نیز این طریقه است و شیخ اشراق
 در کتاب تائیدات گوید که در مسئله علم واجب که در مذکور در کتب بر من منع نمیشد تا شوقی رخصت نمیشد
 حالتی روی نمود در اینجا تمام مشائیین بر سطا طالین نادیدم و با او از صعوبت این مسئله شکایت کردم و او
 از تبیین بر حال نفس و علم او بقوی صورتی که خود دلالت بکیفیت علم واجب نم نمود و خواجہ نصیر طوسی نیز
 سه در شرح اشادات بعد از آن نفس مذکور است شیخ اختیار طریقه اشراق نموده میگوید علم بوصول حاصل در نفس
 بنفس این صورت نه بصورت دیگر و اگر تائید صورتی غیر الهیانه لازم آمدی پس هرگاه علم تو بصورتی که علمت مسئله
 صوریست بنفس و تصور باشد نزد تو نه حصول صورتی از آن صورتی که تو پس چو کوئی در علم واجب با شای
 که بذات علم مسئله نیست و با مجله این بر اینند همه از اینجی مادر بیان علم حصولی نفسی که در کمال وضوح داند
 و اما تفسیر مذهب مشائیین چنانچه از کلام شیخ در شفا و عزان استفاده است که علم بر دو گونه است علم علی و
 انفعالی اما علم انفعالی چنانکه ما سابقاً باجماع باب صد مشاهد کنیم و صورتی از علم نفس حاصل شود و تعقل
 ما را پس ما را با این صورت و کیفیت که تعقل کردیم تبدیل است که ما با این صورت و کیفیت در خارج موجود است

پس چون در خارج باین کیفیت موجود بود ما باین کیفیت تعقل کرده ایم و اما علم فعل چنانکه بنا بر این اصطلاح کند صورتی
 را در ذهن خود و بعد از آن بر طبق انصوت مغز ع حاصل در ذهن خانه و خارج بسازد پس توان گفت که بنا بر
 خانه و باین هیئت بنا بر آن تعقل کرد که اینجا در خارج موجود بود باین هیئت بلکه باید گفت که بنا بر اینجا و در خارج
 بنا بر آن باین هیئت ساخت که صورت اینجا در ذهن هشت باین هیئت تخریج شده بود پس و بر طبق صورت تخریج خود
 خارج بنای خانه را در کوی علم واجبیم از این بقوله است که خدای تعالی اشیا را بوجهی مصلحت تام تعقل نموده پس
 طبق تعقل نموده خود در خارج موجود ساخت پس اشیا را بنا بر آن چنین که هست موجود ساخت که اشیا را چنین
 تعقل کرد که مشتمل بر آن وجود مصاح و احوال جهات حیز باشد و چون چنین تعقل کرد چنین موجود ساخت و عرض
 شیخ از این سخن اینست که مرجع شدن نشأت عالم بر آن وجه مصاح و موجود عالم را بر عدش بلکه برای نحو وجود
 بر سایر اشیا متصوره و وجود و صفا شدن عالم از واجب انزوی را در عبارت از تعقل علم ذاتی است که بعد از
 دانسته خواهد شد مرجع موقوف است بر تعقل کردن واجب عالم بوجه اشیا مذکوره تا آن تعقل مبدأ صفا
 تواند شد چه دانستی که در اختیار بودن فعل محض معانیت شعور کافی نیست بلکه لابد است از مبدئیت تعقل و مرجع
 شدنش بر فعل اول تعقل کردن واجب عالم را سابقا علی وجود عالم تواند بود که تعقل حضور بود و بحضور تعقل ذات
 باشد بلکه باید که تعقل صورت باشد و در اینجا در علم تا که علم و تعقل واجب عالم را بحضور نفس عالم بودی را بر
 علم انفعالی بودی چه فرقی نیست مینا علم حصول انفعالی میان علم حصولی در انفعالی که چون چنین تعقل کرد
 در چون چنین تعقل کرد چنین شد و هرگاه چنین باشد تعقل عالم مرجع وجود و مبدأ علم عالم تواند شد چه علم
 بنا بر این یا تابع وجود ذات و متاخر از او و اگر حصول باشد و وجودا که حضور باشد پس مبدأ و مقدم نتواند شد پس
 اگر علم واجب علم حضور باشد و در عالم انزوی بطریق امراده و اختیار نتواند شد پس واجب علم واجب علم
 حصولی باشد و وجهی که خواجده در شرح اشارات نقص کلام شیخ بان کرده چه باینست یکی آنکه اگر علم واجب حصول
 صورت باشد در ذات واجب لازم آید که ذات واجب محل کثرت باشد و یکی آنکه لازم آید که ذات واحد فاعل و قابل
 هر دو باشند و این مستلزم ترکیب است چنانکه گذشت **مسئله** آنکه لازم آید که ذات واجب مقصود باشد و مقصود
 غیر از فاعل و غیر نسبت و بطور آنکه ذات صفات حقیقه بر ذات واجب ثابت شد چه **مسئله** آنکه لازم آید که معلول اول
 تمایز ذات او باشد بلکه قائم بذات او باشد چه معلول اول بر این تقدیر صورت علمیه خواهد بود نه عین خارجی
 عدم مبدئیت معلول اول با ذات خلاف فقر حکاست این وجه هر دو دفع است اما اول با تخریج در تعلیق آنگاه
 که حصول صورت در ذات واجب بر تبتلیست یعنی هم چنانکه قصد در کثرت ذات واجب محالست که در ترکیب باشد و عینا
 بر تبتلیست اما در اینجا به تخریج گفته که محلیت ذات بسیط بر لوازم خود را از باب مطلق موصوفه است از باب تبتلیست
 و شرح این کلام آنست که محلیت اجتماع علیت قابلیت در ذات واحد پس بدست که ذات هرگاه قابل شئ باشد
 در حقیقت خود فاعل شئی با القوه نظری خواهد بود و این مستلزم ترکیب است از جهت فعل و قوه پس هر ذات که

فرض کنی قابلیت و عرضی را ترک کنی و ذات را لا محاله لازم آید اما در مفهوم مطلق بحایت و موصوفیت قائم بودن معنی نیست چه هرگاه فرض کنیم که شیئی محال معلوم خوب باشد موصوف معلول خواهد یافت معلول در حد ذات خود نخواهد بود چه وجود معلول از وجود علت نایض شود پس در مرتبه وجود علت اگر چه معلول با هو معلول نیست اما بتوان گفت که در مرتبه نایض وجود معلول است چه هرگاه چیزی از چیزی نایض شود چنانکه اینقدر از این چیز باشد چنانکه بتواند که چیزی از چیزی معهود است نایض شود و صادر کند و این معنی بعایت ظاهر است با کمال ذهنی که در او اگر علت شیئی مظهر موصوف تواند شد با شیئی لازم آید که هیچ مهیة بسیطه تصدیق لازم خود نباشد چه لوازم مهیة معلول مهیة است محال آنکه جمیع مهیات تصدیق اند بلوازم خود را قائل یا بدینند که هیچ مهیة بسیطه لازم ندارد بلکه هر مهیة که لازم دارد در البت مرکب است چگونه قائل باین توان شد و اما وجه سوم بسبب آنکه بحالت انصاف بذات واجب صفا حقیقه را نداده است با لازم آید فایده بودن ذات واجب در مرتبه ذات از صفات محال و کمال واجب بصورت علمیه نیست بلکه کمال واجب بودن اوست بحیثیتی که نایض نشود از اوصو علمیه چنانکه شیخ در صفات صریح بیان کرده و علمی که صفت کمال است بودن بحیثیت کمال است ان عین ذات است نفس صورت علمیه که ذات است بر ذات و دلیل دیگر آنچه گفتیم آنست که صفتی که عین ذات است صفت حقیقه است و صفت حقیقه است که اصناف در او معتبر نباشند بلکه کثرت در صورت علمیه از این جهت است که صورت علمیه است اصناف معلوم معتبر است و از این بنا که کردیم ظاهر شد اندفاع وجه سوم بوجهی دیگر نیز و آنچه است که گوئیم لا نسلم که صورت علمیه صفات غیر انصافی باشند پس اصناف و بصفات غیر انصافی لازم نیاید و اما وجه چهارم بسبب آنکه مراد حکما از معلول اول معلول است بحسب وجود عینی و این میان ذات است بحسب وجود ظنی علم و از جمله اشکالات علم حصول علم بحقیقات مادی است چه از این صورت جز مادی در ذات مجرد منع است چنانکه در احوال انفس با طیف کثرت در نقصان از این اشکال عظیم حکما بر این نظر اند که علم واجب بحقیقات مادی بر نحو کمال است و از این کلام جو تو هم نموده اند که مراد ایشان است که واجب عالم است بکلیات و طبایع بلکه نه بحقیقات و اشخاص هر زبان نامی مطالع است که این کلام دلالت بر این مفهوم موهوم باشد اول آنست که لذت ندارد پس نیست این فی بالیشان محض اقترا باشد و توجیهات دیگر نیز کرده اند و آنچه از کلام شیخ مفهومی و از کلمات محققین در توجیه قول حکما معلوم است آنست که از علم واجب هیچ چیز از کلی جزئی بر او نیست بلکه علم شاملش بر محیط طاعت جمیع اشیا کلیه و جزئیة عایش علم جزئی بدو نوع است یکی از راه احساس و دیگری از راه تصور و از این لا محاله مستلزم آنست که صورت حاصل از این طریق قائم نموند بود مگر ماده و نوع دیگر از راه سبب و علل از باب علم متضمن موقوفه و در وقت معین خواهد شد و چون او فوت معین را در بد چشم نکشاید و وسایل که شنید یا بشکد و خسوف در زمان وقت معین خواهد شد و چون او فوت معین را در بد چشم نکشاید و وسایل که خسوف نماید و از این فرض کنیم که معنی نظر با سبب و علل کرده تحقیق نموده باشد که در همان وقت معین خسوف واقع خواهد شد و در وقت خسوف چشم نکشاید احساس خسوف نماید اما باید که در این وقت همان وقت است که او را علم بر او

خود در آن وقت حاصل شده پس هر دو در آن وقت عالم باشند و نوع صورت معین در زمان باشد که معلوم غیر
معمول از هر چه نیست که معلوم است احتمال شرکت بین گیرین بظاهر و معلوم است از این حیث که معلوم است احتمال
ای در شرکت بین گیرین اما در واقع مشترک نباشد و محض نباشد در همین فرد معین و این سبب نباشد که
احتمال شرکت مرتفع نتواند شده که از راه احساس که مستلزم وضعی و مرتبه تخصیصاً نامتناهی موضع و قبول
اشاره حسی نشود برتر جرات و عدم احتمال حرکت نرسد پس مراد حکما الشیخ علم واجب بجزئی از نوع دریم است
که از راه علم با سبب علایق است از نوع اول که از راه ادراک حس نیست پس منفی از واجب نباشد مگر احسب
تخیل و این کمال نیز نباشد نه موجد به شیخ و در علم حصولی نیز اشکالات عظیم است **اول** که علم حصولی
حادث در زمان عدم محض و معدوم در حین عدم متصور نیست مشهور چنانست که کلام خواص در شرح اشارات
و شرح رسا مناظر بانکه علم واجب بنوات مجرده عقلیه و نفوس فلکیه و باجمله هر چه مسبوق نباشد بعدم زمان
بمحذور و از این معلومات است بحسب تاریخ در جمیع از منتهی نزد واجب و علم او بحادثات بوی باجمله هر چه مسبوق
بود عدم زمان را تمام صور علمیه این موجود است و زمان عدم در ذات مجرد و نفوس فلکیه که حاضرند باین
نزد واجب و تعلیق که در باین موجودات در وقت جو علم حصولی نیز و بر این قول نیز لازم آید تجدید و غیر در
بلکه در ذات واجب چه علم از صفات حقیقیه است که نیست مگر عین ذات جو ایش است که علم صفت حقه قیده ذات
الاضافه است تجدید لازم نیاید مگر و اضافت صفت بر نفس چه نفس صفت بودن است بحقیق که هرگاه شی
موجود شود و منکشف باشد بر او این معنی است که عین ذات است اما منکشف شدن بالفعل نیست مگر اضافت عارضه
بعد از وجود ذات معلوم و تغیر و اضافت لاحوال جایز نباشد و تحقیق است که تجدید محض و انکشاف اگر چه مستلزم
تجدید صفت حقیقیه علم که عین ذات نیست لیکن مستلزم تجدید نسبت از ذات اجزای زمان است قیاس بر واجب
و حال آنکه واجب مجرد است و نسبت مجرد جمیع اوقات از زمان مساوی چنانکه نسبت جمیع ممکنه و اجناسی است
پس حق در تحقیق علم واجب بخود است که گوئیم نسبت واجب بر زمان عدم حادث عین نسبت است بر زمان
حادث و این تقدم و تاخیری که در اجزای زمان است اختلاف و تفاوتی که میان حادثات قیاس بر اجزای زمان همین
مخصوص بظرف زمان است چه نظر بامراضی از طرف زمان اختلاف تجدید اصل نیست پس هر چه موجود باشد
و قول از اوقات حاضر خواهد بود نزد واجب او لا و ایلا و عدم ان موجود خواهد عدم سابق و خواه عدم لاحق است
و تحقیق نیست مگر نسبت بموجود دیگر که مانند آن باشد در زمانی بودن و مخصوص بودن بجزئی دیگر از اجزای
زمان که موضوع باشد بقلیت یا بعدیت زمانی و این تحقیق منقولات از حکمای مذهب چهار خواص است
رساله علم فخر زمانیم و وجه کرده و سایر علمای محققین نیز ایراد این تحقیق در کتب رسائل خود نموده اند و نزد
من تصحیح علم حضوری در واجب جزئی باین طریق رسانیده است بیان این معنی در جواب انحاء استجد بدیع ذکر نموده ایم
که صاحبان فطرت حکما و انظار باطل زمانند اشکال دیگر در کیفیت حضور مادی است و وجود مادی و محال

بودن بعواشی مادیّت و مشخص بودن موضع معین بحیز معین نزد مجرد مقدس مرتبه عوارض مذکور در سطح
در شفا انکار بلیغ نموده این معنی را یا بنا بر استبعاد حضور مادی نزد مجرد یا بنا بر آنکه علم حاضر مظهر مشهور است حضور
مجرد نیست نزد مجرد تا آنکه بذات و اول مستبعد نیست چه هرگاه مادی معلول مجرد تواند بود حاضر نیز تواند بود چه
حضور لازم نیست که بسبب اجتماع در مکان و وضعی بوده باشد مگر وقتی که هر دو مکان باشند بلکه مجرد اجتماع
در ظرف وجود کافیست ظرف وجود چنانکه دانسته شد مختصر در زمان و مکان نیست حال آنکه ادیت مگر
بودن و وضعی بودن و با نظر مادی یک است نه نظر مجرد پس هر مادی نظر مجرد و مجرد باشد اشکال دیگر که نزد
تساوی عدد موجود است چه اوضاع و حرکات اجزای مان مترتّبند و مجتمع در وجود نظر واجب اوجو اجمع
نیستند نظر بیکدیگر چنانکه گذشت پس اجزاء را همین ابطال تسلسل را توان کرد و تنافی لازم این حال آنکه
غیر متناهی است اما در جانب اول نزد حکیم و اما در جانب دیگر نه در هر بنابر خلوص حجت ندارد و جالب است که نزد
حوادث مخصوص بطرف زمانست چه ترتیب بسبب اعداد است اعداد تواند بود مگر در زمان ماضی مجرد که زمان
و زمانیت قیاس با و در نفس امارتی مقصور نباشد پس ترتیب نیز بطرفی حاصل تواند بود پس حوادث غیر
متناهی در ظرفی که مترتّبند مجتمع نیستند و در ظرفی که مجتمعند مترتّب نیستند پس تنافی لازم نماید و بیاید
داشت که چون صفات حقیقیه واجب صفات کمالند عین ذات واجب اند و علم نیز از جمله صفات کمال پس علم
عین ذات واجبست لیکن علی عین ذات است معنی عالمیت است آن بودن ذاتی نیستی که هرگاه معلوم
محقق شود بوجود عینی با وجود ظلی هر این منکشف باشد و و این معنی در واجب تحقق است خواه معلوم
محقق باشد و خواه نه پس واجب در از با که در مرتبه ذات غیر عالم است یا نه یعنی با آنکه تحقق معلوم در این
مرتبه منقطع است و عدم تحقق معلوم منافی عالمیت مستلزم عدم علم واجب نیست لیکن تحقق اضافه عالمیت
عبارة است از تعلق علم معلوم موقوف است بر تحقق معلوم چه تحقق اضافه فرع تحقق ظرف نیست کماله مثلاً همیتر
صیغ البصر بصیرت بر حقیقت هر چند مبصری نزد حاضر نبود لیکن تحقق اضافه اجتناباً بالفعل که محال است از تعلق
ابصار بمبصر موقوف است بر حضور مبصر علی که مقسم علم حضور علم حضور است باین معنی مذکور نیست بلکه
معنی معلوم بالذات است یعنی متعلق علم یعنی مذکور یا بمعنی اضافه متحقق میان علم یعنی مذکور و معلوم چه گاه
باشد که علم بر نفس اضافه مذکور نیز اطلاق کنند پس آنچه تعلق کرد با و علم بمعنی مذکور اکر ذات شیء باشد
متعلق را بان تعلق را علم حضور که گویند را که صورت شیء باشد علم حصول خوانند و نتواند بود که این علم عین
ذات باشد مگر در صورت علم شیء بذات خود زکاه باشد که علم یعنی اولاً که عین ذات علم اجمال گویند و در
متابش علم یعنی دوم را علم تفصیلی از اجمال تفصیل غیر اجمال تفصیل است که مشهور است چه علم احوال یا علم
مشهور صورت واحد گویند که از معلول مرکب حاصل شود و علم تفصیلی مجموع صومعه و که اذ آن است
معلوم مرکب حاصل شود مثلاً دانستن حیوان ناطق را بصورت انسان علم اجمالی حیوان ناطق گویند و در

در بیان معنی ایجاد و تکوین

۱۰۱۰

تزارف و یا اعمیت و یا اخصیت مانند لفظ ایجاد و تکوین وضع و خلق و جعل و
ایبداع و اخراج سابقا معلوم شد حاجت مکرر در ترجیح و تنوید و ثبات اند و بواسطه تناد که در علت
واجب الوجود پس جمیع موجودات مکمل معقول واجب الوجود باشند خواه بواسطه و خواه بواسطه و دانسته است که
و چون این آثار در صورت انزاع و یا در نیست مکرر یافته و برود و مراد و دست نگویند چه کون معنی وجود است
و عدا و است از این که مسبوق باشد بعد از زمانی یا بعد از زمانی پس بدست و ممکن و معوج و جمیع موجودات واجب الوجود
باشد و همه موجودات و ممکن و موجودی خواهد بود که زمانی باشند و خواه حادثه ای یا ماضی و وضع و خلق
مشکوک پس خصوص است یافته و وجود مسبوق بعد از زمان پس اگر ممکن ندیم تواند بود ایجاد و یا فعل و وضع و خلق و
و حکما در مفهوم الفاظ ثلث سبق قدم زمانی معتبرند است و وجودات ممکنه و اعلی الاطلاق مفعول و مخلوق و مصدق
خدا دارند و لفظ ابداع را مخصوص یافته و وجود غیر مسبوق یافته و مدت تا انرا افضل الایا ایجاد دارند و در مقابل
ایجاد مسبوق یافته را نکون گویند و ایجاد مسبوق بعد از احداث و نکون یا بین و معنی خاص باشد از معنی اول پس
مجرده مبدع باشند و مادیات ممکن و حوادثی و مبدع و محدث و نیز بسا باشند که ممکن در مفهوم الفاظ مذکور
اعتنی فعل و وضع و مانند نشو و نما را در اعتبار کنند پس اطلاق آنها بر تاثیرات طبایع چون احراق نار و اذعان
نکنند و بسا که بنا بر آنکه مراده را موجب فعل ندانند و قائل بمقتضای الشئ عام ایجاب بوجود نباشند و تصور نیز
بدل مرجع کنند چون در مفهوم علیت انحصار بر سببیل خوب معتبر است اطلاق لفظ علت بر واجب الوجودی نکند
معلول و می گویند بلکه این اطلاق را مبدع بر قول یا ایجاد باشند و لفظ اخراج قریب معنی عرفی اطلاق کرده شود
ایجاد مثال ما خود از خارج و اما جعل بر دو گونه است هر یک سبب جعل مرکب متصف که دانسته اند است و وجود
صباح که نور املون گردانند بلون و اما جعل بسیط صادر گردانیدن نفس نیست باقی و خوشی و علا و خلا و کما
و بعد از صفت متصف خواهد شد و وجود فیصل و نیز از باب و نیز از مقامات و نیز بر یکسان
صادر و جعل و بحقیقت از واجب مهبیت نشینند و وجود از اشیا یا اقصاف مهبیت
وجودی بدانکه هر یک از احوالات ثلث قائل اند در احوالات مذکور متعین است و میانش است که سابقا دانسته
که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع نتواند بود و صادر و حصول بالذات لا محاله عینیت واقع
در خارج پس مهبیت باشند و وجود بلکه چون مهبیت واقع گردد که در خارج عقل انزاع کند از مفهوم بودن و خارج
که معنی وجود است پس قائل بجهل وجود است و وجود مذکور مفهوم خواهد بود بهر حال لا محاله و انرا که گویند که مراد از
حقیقی است و خارج که باز از مفهوم مذکور است گویند امری و خارج باز از مفهوم مذکور است و اندر بود که چیزی
منشأ انزاع مفهوم مذکور باشد و منشأ انزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مگر مهبیت مکرر متعارف شده بسبب
و ملا حظه وی با جعل جاعل پس اگر مراد از حقیقت وجود عین مهبیت متعارف شده باشد بسبب مکرر منشأ انزاع
وجود است انزاع لفظ خواهد بود چه مرادمانیز از مجموعیت ماهیت همین مهبیت متعارف شده است انجاء است که اخلاص

در بیان صدق و کذب و حقیقت و کمال و نقص

از هیئت مطلقه و انرا حقیقت نام کنیم و اخلاص از هیئت مطلقه را نیز وی انرا وجود نام کنند و میان هیئت مطلقه
و انند و حال آنکه ظاهر است عدم مبادیت او با هیئت مطلقه و اما احوال ثالث نیز ظاهر است چه هرگاه مجموعا بمقتضای
انصاف باشد نه هیئت و نه وجود لازم آید که هیئت وجود پیدا جعل باشد و چون واقع باشد موجودا باشند چه وجود
نیست مگر وقوع در خارج و چون موجود پیدا جعل باشند مستغنی باشند از غیر و وجود پس واجب الوجود باشند
و تعدد واجب لازم آید با آنکه واجب قبول انصاف بخیر نکند اگر گویند وقوع هیئت وجود پیدا جعل لازم نیاید بیک
هر کدام بمجمل باشد بمجمل بالعرض بمجمل بالذات نباشد مگر انصاف کوئیم که هرگاه مجموعا بالذات انصاف باشد
و هر کدام از هیئت وجود بمجمل بر تبعیت وی لازم آید که محقق واقع در خارج با الذات نفس انصاف باشند پس
نفس انصاف لایقی باشد و عینی خارجی که متاثر شده باشد از جعل و اما از هیئت تجو اهییم مگر ذاتی چنین پس انصاف
هیئت باشد از هیئات و لازم آید که ماهیت بمجمل باشد فی الجمله و اگر جموعی است این هیئت نیز که انصاف است خارج
بمجموعی است انصاف هر من هیئت وجود دخو لازم آید ترتب ماهیات غیر متماهیته در هر هیئت قیاسا و هیئا و پس لازم آید
هرگاه فرض کن وجود عینی با موجود از هیئت نباشد بلکه هیئت دیگر باشد و در این مقام احتمال اربع هیئت که
کسی بان ترتب و از احوال جعل مرکب هیئت است مثل جعل الانسان انسانا الی غیر ذلک و بطرآن در ریاضات ظهور
و شیخ از جوابی که خود به بنیاد اشاره بظهور بطرآن از این احتمال کرده است تا اجمال بمجمل الی جعل الشمس مشمس
الشمس موجودا و کسی از این عبارات اخذ و امثال این در جای که بنید بگویند تا فائل بودن شیخ را بمجمل مرکب هیئت
وجود نبیند که مدعیان چنین جموعی است بمقتضای شیخ و سایر عقیده ه چند بمجمل بسط هیئت باینکه هرگاه
چنین عبارت کنند شود و اجمال هیئت است و اشاره است بآنکه وجود امری نیست که محتاج بمجمل باشد برای جعل هیئت
بلکه همین که هیئت بمجمل باشد همین بمجمل شدن موجود میسوزد و موجود گردانیدن ماهیت همین کانیست و تا
بمجموع شود و در ادراک در خارج چون شمار کرد و کماله واقع شود در خارج و همین واقع شد او در خارج معنی
بودن است و در خارج فصل است و از این باب سقم از معانی و در بیان هیئت صدق و کمال و نقص
علت صوفیه بر آنست که صدق و معلول از علت عبارت است از نزل علت بر مرتبه وجود معلول و بقدر و بطور معلول
و اما اینجا مغلط شده اند بوحده وجود باینکه وجود حقیقت واحد است ساری بر جمیع موجودات و هیئا ممکنات
نیست مگر امور اعتبارات و مطابق موجودات همگی ظاهر این حقیقت واحد اند بخوی که اتحاد و حلول لازم نیاید
چرا این مرد و وضع انشید است که لاموجودا و واحد و فهم این معنی بغایت مشکل است و مدعی اند که ریاضات متجا
گرد میباشند معهود است انکشاف این معنی ممکن شود و اما بدان بقول متعارف عنوان کرد بلکه طوری باید در
طور عقل و ان خالی شدن مالکست از خود و از عقل خود را جمیع معقولات و موهومات و فضائل و محسوسات و مقصود
ساختن هیئت و توجه باطن بمحض عنایت الهی و ملاومت نمودن بر ذکر قایق لسان بخوی که غیر مدکوم در خاطر هیچ
خطور نکند بلکه نفسی که ملحوظ و منظور نشود و فضا و اعرال ذکر و چون ملاومت عظیم بر این پنج عمل آید و بر

جموعه کونیا و انوار
که در تصنیف و تالیف
حقا که بخواند و بداند
چیزات حق شوند و انوار

در بیان کیفیت صمد معلول علت

از انوار الهیه فایض شود و لغز از بوارق ربانیه ساطع گردد که بان نور حقایق اشیا چنانکه هست مشاهد شود و صفت
بنور بصیر انواع محسوسات بصیرت مدبرانه گردد و با محسوسات اعتقاد گردد ایم با مکان صدق این دعوی نیز بر اینجاست که اگر کتب و کتابها
این طایفه مفهوم نشدند چه این معنی گفتنی و نوشتنی نیست غرض از این کلمات نوشتن اینها بیانی بیان حقیقت است نه
بلکه مقصود از آنست که بدانست که مستعدان از این گفتگو حاصل خواهند شد و نیز غرض از اخباری بود که در حقیقت هیچ اشیا
صاحبها اذعان تواند گفت نه بنهار که بظاهر اقبال این طایفه مغرور نشوید و انکار ایشان از آن بر خود لازم نشود که اگر
چند در میان این طبقه مطلقا نیستند لیکن محققان نیز بسیار دارند و این معنی نفس حق است که مدعی این بر حق میباشد
بلکه حسن ظن با کار بر تو را بر خود لازم سازد که شاید از برکت حسن ظن بهره مند گردی و موجب یافتن عنایت الهی و
ابواب سعادت شدیدی گردد و بجای آنست که مراد ایشان از آن نور فایض که مذکور شد نه نور است از خارج بلکه همان
است که در حق سبحانه و تعالی در انسان تعبیه کرده و در عرض از ریاضت بطریق تصفیه از نور است و تحلیله و در هر یک از این طبایع
و حسیه و خیالیه و وهمیه و چوهران تصفیه و تحلیله و بر پنج صواب بعلاید بعد از آنکه بر قاض بر ریاضات علمی و معنیه
اعتقادات حقیر بوده باشد همان نور با الهیة نوری شود و بالفعل که بان نور هر چه شنیده ها و دیده شود و هر چه باطن
رسد الایم بلغنا الی الله انما المقام العالی با حراجه عن هذا المنزل العالی الی الی و چون چنین دلاستی مافوق انما العالی
در این مقام مذکور شد و میان آنچه مایه در مقدمه کتاب صین گشت نیای و چنانچه اشاره بان شد مکان نیست که مراد
ایشان از وحدت وجود در مرتبه است که کیفیت عدد در و شدت از قیاس طه معلول علت و قیومیت علت معلول و امثال
اگر کسی گوید که حراجه از این نیست نازل کرده و بابت مابینست منظور بطور بدیهه شده و در حقیقت با حرارت از نسخ
و احادیث و بابت مابینست وجود هر این سه معلوم است که مراد قائل این قول چیست چنانکه نسبت کنند آن طریقه
نصب کرد در هر طریقه نظریه و اخباری از تحقیق نیستند تصحیح وحدت وجود چنین نموده اند که چنانکه حقیقت کلی است
بعینا افراید بر سه گونه اعتبار کرده اند یکی بشرط لاشین و باین اعتبار ویراماده عقلیه گویند و در خارج موجودات
بود و در هر یک از این بشرط تعیین باین اعتبار عین شخص باشد بشرط تعیین عدم تعیین و باین اعتبار ویراماده
گویند که نزد محققین هر دو شخصیت و موجود تعیین و وجود شخص کلان حقیقت وجود را که منشأ النزاع مفهوم و جوهر عام است
است نظریات عینات ماهیات بر سه گونه اعتبار توان کرد یکی بشرط عدم ماهیت عدم تعیین مطر از حقیقت واجب الوجود
نزد حکمای و فیلسوفان از تعیینات ماهیات و عدم انان حقیقت واجب الوجود است در دو صورت بشرط عدم ماهیت
از تعیینات ماهیات و باین اعتبار عین هر حقیقتی است از حقایق ممکنات پس حقیقت هر یکی عبارتست از حقیقت
مخلوطه شده با تعیین ماهیت وجود از حقیقت لاشین اعتبار کرده شود عین حقیقت واجب الوجود باشد و چون
اعتبار کرده شود عین حقیقت ممکن پس حقیقت موجودیت ممکن پس حقیقت وجود باشد و تعیین ممکن که ماهیت
از اوست امری باشد اعتباری که خارج حقیقت وجود شده باشد و این توجیه آنکه هر چه در قریب است تا با وجودی که در
بعد است چه در طبیعت و چه در عالم که محقق تواند شد و چنانچه مکرر با عدم تعیین و محتاج است به این بضم تعیین تا معلوم شود

تواند باشد بخلاف حقیقتی که در غیر ذات خود وجود است مستغنی است از وجودی که در غیر ذات خود وجود است
 و اما لان پس چگونه هر چه نیست مگر تواند شد پس اولی بر توحید کلیم صوفیه است که اشاره بان کردیم بطریق دیگر
 در توحید کلیم صوفیه بطریق اولی اشاره بان است که گوئیم شک نیست که موجود است اشیا مفوضه و وجود
 عام بدیهی که امر نسبت اعتباری عقل نمواند بود چه این مفهوم ذهنی ذاتی نیست در خارج با هیات بلکه موجودیت
 شیء بودن اوست بجهت شکی که منشأ انزاع مفهوم وجود تواند شد و هیچ حقیقی منشأ انزاع وجود بنفس ذات خود نشود
 شد مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق منشأ انزاع وجود نشوند مگر بسبب تاسس ارتباط خاصه بحقیقت واجب
 الوجود پس حقیقت وجود داعی مایل الوجود در هر موجوداتی یکی باشد و آن حقیقت واجب الوجود است و سایر با
 توحید حقیقت وجود واحد باشد و حقایق موجودات منکسر ظاهر از یکدم صوفیه است که حقیقت موجودات با
 باشند مگر اینکه مراد این باشد که موجود حقیقی واحد است بطریق ذوق المتألهین نیز موجود حقیقی واحد است
 موجود حقیقی است که بنفس حقیقت خود موجود باشد و این نیست مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق
 اعتباریه اند چه موجودیت آنها نیست مگر باعتبار نسبت بحقیقت وجود قاطریه محکما که کیفیت کسب
 که گویند واجب الوجود تمام است فوق التمام مراد از تمام موجودات است که وجود و کالات وجودش با التمام در خود
 خود بالفعل حاصل باشد و مستحکما پس امری که خارج از خود باشد نباشد و هیچ جز از جنس وجودش نیز حاصل
 غیر او نباشد از اینجمله موجود مختص است واجب الوجود چه موجودی غیر واجب الوجود تا کالات وجودش بالقو
 است دست قاطر خارج مانند انسان مثلا و یا کالات وجودش حاصل است در او بالفعل لیکن امر غیر از خود
 عقول مجرد در هر دو قسم وجودش حاصل است از غیر جنس وجودش حاصل است برای غیر چه هر کدام متعذر اند
 یا با الاشخاص نیز مراد از فوق التمام موجود نیست که با وجود تمامیت جوئی کالات وجود غیر نیز فایض از او باشد
 وجود و کالات وجود از او سر آمده و بدین گران رسید و انحصار اینجمله موجود در واجب الوجود ظاهر است پس جودا
 و کالات وجودات جمیع ممکنات و شکی نیست تراوشی بدو تشبیه از جوئی فوق التمام واجب الوجود تحقیق تعصید این
 است که فاعل هر کدام القدر و القاعیه باشد و غیر محتاج به عاوان و التمس هر چه را نصو کند و امر از نامش
 تلقین گیرد هر این لوح خارج وصفی نفس الامر نقش او پذیرد و چون نظام کلی در ترتیب جمعی در موجودات من الازل
 الی الابد که هر این بر وفق خیر مطابق و معلول محض است از امر معلوم و مقصود واجب الوجود تعین شده و مانده
 کامل است بقاصیل اجزاء و خربانیات نظام جنس کل فرقه بقول که فاعله از طومر او نامش در خارج است
 پذیرفته و نظار ادقضا می کند که نسبت ظرف خارج و نفس الامر واجب الوجود چون نسبت ظرف به
 نظر با نسبت ایجاد کردن واجب الوجود مطابق و ایمان موجودات در خارج چون نسبت تصور کردن با
 باشد معرّفی و بیان بخبر از در هر دو تحقیق ظرف خارج بمنزله ظرف ذهن باشد و واجب الوجود از این
 و از اینهاست حدت وجود بخوی که خاطر فائز این گیسو بان منشأ شده مفهوم مستعدین توانند در نسبت

موجودات حقیقت واجب است معقولات حسی و فصل باشد که اجزای تشکیل دهنده ماهیت نوعیه بسیط و مؤید
این است آنچه از بعضی اکار بنظر رسید که جوهر اجزای وجودات هر موجودات است نه این وجود هر یک از موجودات
نام اینها رسید مرتب است فصل چهارم از باب غیر از مقال در مرتب و مرتب و مرتب و مرتب
اشماره ترتیب موجودات حکما چنانچه فوق ذکر داشت که از واحد حقیقی که هیچ گونه کثرت در او نباشد
نه حقیقی نه اعتباری صادر نمیشود بالذات در مرتبه واحد مگر واحد که لابد است مرتبت از نظری معلول معین
از خصوصیت که مرجع وجودی مخصوص تواند از میان سایر معلولات ممکن تصدیق و ان خصوصیت و واحد حقیقی
نه جز ذات تواند بود نه عارض ذات و لا تحقق کثرت لازم آید بلکه باید عین ذات باشد و ان خصوصیت عین ذات
نظر بدو معلول نمیشود و الا لازم آید استنباط و معلول نبوده باشد یا خصوصیت که یک باشد و این هر دو
مفروضات و یا خصوصیت نظر به دو بالذات نبوده باشد بلکه نظری که بالذات باشد و نظر بدو یکی بالعرض
ممکن است و واقع پس ثابت شد که از واحد حقیقی نمیتواند شد بالذات جزء معلول واحد چون ثابت شد واجب
الوجود واحد حقیقی است پس معلوم کرد که مرتبه اول صادر نشود از او باید که ماهیت بسیط باشد بحسب مراتب
که محتاج نباشد وجود او تا فهم او بوجود معلول دیگر بالا ان معلول دیگر صادر اول بود باشد و خوب معلوم
الیه علی المحتاج و این چنین معلول در مرتبه معلولات ممکنه جوهری عقلی تواند بود و این جوهر عرض مطمح احتیاج است و نفوذ
بجوهر و این انواع جوهر به جسم مرکب خارج است از ماده و صورت و صورت محتاج است در عین ماده و ماده محتاج
در تمام صورت نفس محتاج است در فیضان و حد است استعداد بذات استعداد ذاتی نظری مانند نفس فلک و یا
استعداد تجدیدی مانند نفس بشر نیز پس هیچ کدام از مقولات عرضیه و انواع جوهر مرتبه اول نمیشود مگر جوهر
عقلی پس لابد است که صادر اول جوهر عقلی باشد چون عقل اول صادر شد کثرت پیدا شود بر سبیل لزوم بالعرض
نه بطریق صدور بالذات و نیز حصول کثرتان است که عقل اول را احوال هوییت مخصوصه است که از او کاهیه تغییر
بوجود خاص کنند و صادر اول را بحقیقه است لازم است و از احوال ماهیت کلیه ثابت شود و مهیت مایهات
بوجود امکان و در وجود رقیاس بعید و جوهر بالغیر چون هوییت مخصوصه در عین قائم بذات متفاوت شود و از
ذات خود و تعقل علت خود پس حاصل شود شش ار که در امر از ان مقوم ذات اویند که وجود باشد و ماهیت این که هر دو
بحسب خارج مقتضی و بحسب همن متغایر و در امر دیگر حال است قیاس بذات خود و ان امکان است و تعقل ذات
و در امر دیگر از ان امور سه حال است قیاس بعید خود و ان و جوهر غیر نیست تعقل و در علت خود را و شک نیست
که حالی که ثابت است و از او قیاس بعید است و از حالی که ثابت است قیاس بذات خود پس صادر شود بواسطه این
حال از مبدأ اول در معلول دیگر که عقل ثانی و دوم فلک اول و شک نیست که عقل اشرف است از فلک پس مناسب است
که اشرف بواسطه اشرف صادر شود و از ان بواسطه دون و حالی که واسطه وجود فلک است مشتمل بر دو جهته
یکی تعقل دوم امکان و شک که عقل اشرف است از امکان و فلک مرکب است از ماده جسمیه و نفس فلکیه که صورت است

در بیان کیفیت صد مرتبه مرکب از اجزای

صورت اشرف است از ماده پس اشرف مستند باشد به اشرف وادون بادون و این امور و احوال که لازم افتاده معلول
اولوا اگر چه امور خارجیه نیستند لیکن امور نفسی که مرتبه اند که جهات علیت آنها با مثال این امور مختلف تواند شد پس
واسطه صد مرتبه معلولات متعدده تواند شد و چون لوازم معلول اولند پس محتاج بجعل علیجه نیستند تا مستند مرتبه
کثرت در مرتبه واحد از واحد حقیقی باشد بلکه جعل لوازم باطبع و بالعرض جعل ملزوم است و معلول بالذات نیست
مگر واحد که ملزوم این لوازم است و باین تیسار شود از عقل ثانی فلک ثانی و عقل ثالث و از عقل ثالث فلک
ثالث و عقل رابع و از عقل رابع فلک رابع و عقل خامس از عقل خامس فلک خامس و از عقل سادس از عقل سادس فلک
و عقل سابع و از عقل سابع فلک سابع و عقل ثامن و از عقل ثامن فلک ثامن و عقل ناسع و از عقل ناسع فلک ناسع و
عاشر صادر شود از عقل عاشر نوعی از معاونا فلک ماده کلیه اعضا است که قابلیت مر استعدادات مختلفه
از محسوسات استعدادات مختلفه صور اعضا را از بساط و مرکبات باید دانست که امر وجوب استقامت کثرت معلومات
مرکز جهات علت لازم نیاید و وجوب استقامت کثرت جهات علت مرکز است و معلولات را چه موجب کلیه گفته منکر
نیست تا لازم آید که امر معلول مرتبه بحسب کثرتی که در مرتبه هر کدام متحقق شود معلولات کثرت صادر گردد و لازم
آید که عدد عقول و افلاک غیر متناهی باشد و سر علم لزوم است که عقول منقطع الحقیقه نیستند تا لازم آید که
مقتضای هر یکی مقتضای دیگری باشد و نیز نباید دانست که قول به وحدت صادر اول و وجوب ترتیب رصد رکن
از واحد حقیقی منافی هیچ وضعی از اوضاع شریعت مطهره نیست منافاتی با امراده و اختیار واجب ندارد پس
امراده جزائیه و ترجیح بلا مرجح چون باطل است پس تعلق امراده و اختیار با واحد علیین محتاج است بمخصوص صلیق که
تعلق تواند شد و هر کس از متکالین که درین مسئله و در امثال این از مسائل دیگر منازعه و منافعه کرده بنابر
منافاست و قول به اراده جزائیه و ترجیح بلا مرجح چنانکه شایع بوده در دنیا اکثر متکالین و نیز قول بوطنا
منافاتی با توحید افعالی و تخصیص الحجاب بمرتبه حقیقی ندارد و چه علت متوسطه و منتهی جو و مؤثر در ایجاد نیست بلکه
واسطه علت و وصول نیز وجود از علت بعد از عبور معلول و لهذا قاطبه عقیدین و حکمای مناظرین با قول بوجوب
مصرحند باینکه لا مؤثر فی الوجود الا الله و آنچه در احادیث ائمه طاهرين صلوات الله علیه هم جمیع را در شده که اگر
ما خلق الله العقل کاشده بر ترتیب مذکور تواند بود و در بعضی آیات از مشرکان شاک عقول و در بعضی وحی
شده و در بعضی امر شده که اول مخلوقات نیست این ترایات بخلاف عبارات منافق نیستند چه تواند بود که
اشاره بعقل اول باشد چه مراد از عقل اول مرجح می تواند بود سابقا یا کرم و بعد از این نیز خواهد آمد که مرتبه
خاتم النبیین صم متصل است رسلسله عودی بر ترتیب وجود عقل اول و رسلسله بدو پس در مرتبه است که عقل در
اشاره بعقل اول باشد و نیز چون عقل واسطه فیض علوم و کمال است بالواجبات و کمالیات ماتحت خود مراهین متناهی
باشد تعبیر از بقلم کردن بلکه لوح ظرف خارج و صفی نفس الامر کتابی نیست تواند بود و مراتب موجودات از
بساط و مرکبات حروف و ارقام که منقسمند بواسطه قلم عقل در این کتاب هرگاه کاتب لایحی او جو یا مانع باشد

اگر عقل مجرد بود چه استیجابی قلم در خود دست کاتب می‌داشت و قدرت را بی‌نیازی قلم عقل مجرد را بی‌نیازی قلم
 و محققین و الفهم را می‌بطلان را بقول فعاله و ملامتگر مجرد قلم را در نیل کرده اند و مرتبه صیغه جمع و ذوی العقول مؤنث
 ناویل است و امام غزالی و تفسیر کبیر گفته کرد لیل بر اینکه مراد از قلم در اینجا عقل است و عقل اصل و اول جمیع مخلوقات
 است که در بعضی از اخبار و اورد شده که اول ما خلق الله العقل و در بعضی دیگر اول ما خلق الله القلم و در بعضی دیگر
 آمده که اول ما خلق الله جوهر است که چون مخلوق شد نظر کرد خدا تعالی بار بنظر هدایت پس از هدایت خدا تعالی که او را
 و کرم کردیده و از او کفیه هم رسیده و دخانی بخواست پس از دیدن رضا نشی سوات را و از کفش زمین را پس مجموع این
 را است بر اینکه مراد از قلم و عقل و جوهر که اول مخلوقانند حق واحد باشد اولنا فضل از مبدء و بداند که قول تعیین
 عشره در عقول مجرد و مجزوم بهر جا که نیست یا بمعنی که قابل با صنایع و زیاده بر این باشد بلکه قول بعشره بنا بر این است
 که دلیل دلالت بر همین عدد کرده چنانکه سابقا اشاره بان شد پس بتواند بود که عدد عقول اولیه پیش از این باشد یا
 معنی که ما بین عقلی که مبدأ فلک و الاست و واجب لوجود عقول کثیره موجود باشند شیخ در اشارات بطریق دیگر
 گفته که فی الضمیر همان بگویند جوهر عقلی بلزم جوهر عقلی مجزوم سازی خواصند سوره در شرح فرموده که این
 کدام است بر اینکه شیخ جام نیست بودن عقل اول فلک و اول لا سبیل از ذلک بلکه حکم اجمالی کرده که مصداق
 اول باید که جوهری باشد عقلی اعلم از اینکه اول جوهر عقلیت باشد یا غیر آن لیکن اگر فلک اول فلک ثوابت باشد چنان
 مذکور بعضی از اندامان است پس مصداقش عقل تواند بود بنا بر اینکه در عقل اول کثرت جهات بهر جهت غیر یک جهت
 جمیع ثوابت بان گرد بلکه بنا بر این مذکور که بعد از عقل اول اندامی کدام الحقیق و این
 دلالت کند بر اینکه عقل اول فلک ثوابت تواند شد و کثرت حاصل در مرتبه دوم و فاکثرت ثوابت کرد و این معنی میدهد
 نیست چه بنحوی خود بیان فرموده که هرگاه در مرتبه دوم دو معلول باشد و تجویز کنیم از ساقط بوساطت علل معلول
 صادر شود در مرتبه سوم و دانزده معلول متحقق تواند شد و اگر تجویز کنیم از مضاعف مضاعف خواهد شد بپاش
 که هرگاه از واحد حقیقی مانند اعداد شود معلول مانند ب و این اول مراتب معلولات باشد پس تواند بود که از
 صادر شود بوساطت ب معلول مانند ج و از ب نه اعداد شود معلول مانند د پس در مرتبه دوم دو معلول باشد
 با هم و اگر تجویز کنیم که از ب بوساطت آن دو معلول صادر شود در مرتبه دوم سه معلول باشند با هم پس اگر در
 دوم همان دو معلول اعتبار کنیم و پس که از ج و د باشد تواند بود که از اعداد شود بوساطت ج و د و معلول و معلول
 د نه معلول و یکی بوساطت ج و د هر دو با هم ثالثی و بوساطت ج ب رابعی و بوساطت ج و د خامس و بوساطت
 ج و د سادس و از ب بوساطت ج سابق و بوساطت د ثانی و بوساطت ج و د سابع و از ج نه اعدادی از د نه
 ماضی عشری و از ج و د ثانی عشر و این مجموع در مرتبه سوم باشد و اگر تجویز کنیم صد و از ساقط بوساطت
 و اعتبار کنیم ترتیباً متوسطانی که در فوق واحدند هر این حاصل در مرتبه سوم مضاعف مضاعف خواهد شد و
 و قع است که در هر کدام از معلولات سه کون یعنی که در مرتبه اول پنج و در مرتبه دوم و واقع اندک تر نخواهد کرد

و مرتب شدن با غیر خود و سبب دم توی هیأت طبیعی که فایض اند از مهبویت بر طایع و صور و نفوس که موجب
 شریک شدن آنها شود و ماده خود را و ماده غیر خود را و سبب کردن در امتزاج بعضی از اجسام را با بعضی دیگر چنانکه
 معلوم است از ترویج غایبه و سبب حدوث مزاج کردن در مزاج لا محاله بر حسب های مختلف واقع تواند شد چنانکه
 در کمیات کیفیات عناصر موجود خلد استعداد منسج^{که} در محسب استعدادات مختلف صور و کمیات مختلف از و
 الصور و فایض شود فصل ششم از بار سقراطی در بیان آنکه علت فیض نفوس
 ناطقه و سایر صور نوعی مرکبات عقل عاشر ثلث که اول عقل فعال نیز گویند
 سابقا ثبت بود پیوست که نفوس ناطقه را کثرت افراد متفکره الحقیقه اند پس بنا بر کثرت افراد فیضان آنها باید در ^{سطح}
 از واجب الوجود که واحد حقیقی است در مرتبه واحد منع باشد و بنا بر اتفاق نوعی صدرشان بترتیب بعض
 علت بعض باشند نیز نتواند بود و الا شکیک در فانی لازم آید بسبب آنکه مهیت دهد افراد چون یکی است علت
 در مستلزم تشکیک با ذاتی است باشد بخلاف آنکه افراد مختلفه الحقایق باشند مانند عقول فیض صدور نفوس
 ناطقه از جسم نلی تواند بود بنا بر آنکه نفس اشرف از جسم است و شریف معلول خسیس نشاید و چنانکه صدر
 نفس ناطقه از معلول اول نیز نتواند بود بنا بر آنکه جهات و معانی حاصل در معلول اول که سبب صدور کثرت از
 تواند بود اگر مختلفه الحقیقه باشد مقتضای کمال مخالف مقتضای کمالی خواهد بود لازم آید که نفوس ناطقه
 نیز مختلفه الحقایق باشند را اگر انجبات و معانی مختلفه الحقیقه باشند متعدد نتواند بود بسبب آنکه کثرت تعد
 در نوع واحد حاصل نتواند شد مگر بسبب ده عوامل عرض مادی که در معلول اول متفکره است و هر یک سبب صدور
 ناطقه از جمیع افراد عقول که بعد از عقل اول اند نیز نتواند بود مگر عقل عاشر چه در جهات هر یک اگر چه ماده متفکر
 شده بنا بر مصدر یک و یا بنا بر اینها هر نلی را از انفراد لیکن چون ماده نلی قابل کون و ماد نیست سبب کثرت نوع
 نتواند شد بخلاف عقل عاشر که مصدر ماده کائنات است پس نوع نفس ناطقه را از هر جهت واحد که متساوی متکثر
 افراد تواند شد محسب و مختلفه الاستعدادات که از جهات مختلفه موجود است باشد پس ثابت شد که علت فیض نفوس ناطقه
 عقل عاشر است و نیز ثابت شد که تقصیر هر نفس مستفاد است از ماده مستعد شده با استعداد خاص که بدین عبارت خواهد
 و پوشیده نماند که دلیل مذکور دلالت کند که مبدأ فیض نفوس ناطقه باید عقل باشد که مبدأ ماده کائنات نیز باشد
 نامهای شود و اما فاضله نوعی متکثر افراد پس هر که ثابت باشد دلیل علی وجود مبدأ عقلی موجب هر نلی که
 شود که عقل مفیض نفس ناطقه عقل عاشر باشد آیا با قطع نظر از دلیل علی قیاسی که توان کرد چنانکه شیخ در کتاب
 نلی را مبدأ عقلی باشد و در علم مذکور عاشر آنها باشد یا در نظر دقیق تفصیلا که که توان کرد چنانکه شیخ در کتاب
 مبدأ و متاخر که بهایش است که هر که عقل مذکور مبدأ ماده کائنات باشد باید که مرتبه وجودش که بر علت نفس
 ناطقه شده بعد از انسانم وجود افلاک باشد تا مبدی باشد و اما بر اینان فیض نفوس ناطقه متکثر چه از خدا مستعد
 ماده کائنات که سبب کثرت انحاء نفس ناطقه است با عاشر است و اما بر اینان فیض نفوس ناطقه متکثر چه از خدا مستعد

در بیان سبب حدوث و حقايق بقدر امکان

داشتن بشود پس وجود او با وجود ذلك فرمايد كه اخرا افلاك است پس معلول اول تواند بود بنا بر آنكه افلاك ديگر بشود
 موجود باشند و معلول ذلك نيز تواند بود بنا بر آنكه اشرف فلک پس معلول عقلي ديگر باشد كه وجودش با وجود
 ذلك ديگر باشد و نقل كلام در آن عقل كنيم تا مشرقي شود بعقلي كه وجودش در مرتبه وجود ذلك اول باشد و با فلان
 معلول عقلي باشند كه معلول اول و اول بقول تواند بود پس ثابت شود وجود عقل عشره بترتيب مشهور و چون ثابت
 كه مبدأ نفس با طيفه عقل عشرت ثابت شد كه مبدأ جميع انواع كائنات منكره الاخر از نيز عقل عشرت بجهات
 متخالفه كه لا محاله حاصل شده در مرتبه عشره و با اختلاف استعدادات ماده قابل پس اختلاف انواع مستند باشد
 با اختلاف جهات اختلاف اشخاص هر نوع با اختلاف استعدادات و چون نفس با طيفه اشرف انواع كائنات است مستند
 باشد بجهتي كه اشرف جهات است ساير انواع مركبات بساير جهات پس در عناية تيرتیب خاصه كالات هر نوع از انواع
 كائنات نيز كه با صطلح اشرف اشرف بر اين انواع عبادات از است عقل عشرت باشد كه مربي مفيد كالات هر نوعي است
 بجهتي كه جهات كه حاصل است از اول از مرتبه معلولات مجردة و حادثه طوليه عرضيه كه مقدمند بر او و حاجت ثابت
 عقل مجردة عرضيه ديگر در مرتبه عشره كه در باب انواع باشند شود فصل هفتم از باب سوره از مقال در
 در بيان سبب حدوث و حقايق و در بطحان بقدر امکان سبب حدوث است در سبب حدوث ممكن بعلة
 است چنانكه مذکور بود و هر چه ممكن است متحقق ميگردد چنانكه مقدمه جدي ديگر از متكاملين است و مر
 از آن علت مضيقه وجود و مرجع اوست بر عدم و سبب احتياج باين علت حقايق است كه طبعيا مكان است خواه ممكن حادث
 باشد و خواه قدیم چنانكه دانسته شد و مراد از حادث در اين مقام است كه وجودش مسبب باشد بر ضايق كه علم است
 متحقق در آن زمان باشد مانند حوادث يوميه و مراد از قدیم آنكه نه انحصار باشد اگر چه مسبب و مقدم مطلق باشد
 مانند ذلك و اين حدوث و قدم غير حدوث و قدیم است كه مادر مسئله حدوث و قدم عالم تحقيق كردم چه قدیم باين
 معنى حادث باين معنى است كماله و جميع ممكنات حادثند با معنى تيرتیب يعنى و باين معنى منقسم شوند بحدوث و غير حادث
 خواه غير حادث باين معنى قدیم نام كنند و خواه نه پس جميع ممكنات خواه حادث و خواه قدیم متساويند در حاجت بعلت
 مفيد و مرجع وجود و حادث و ايجاب بعلت مفيد و مرجع حاجت نيز كه تيرتیب هست بعلت محدثه اعني علتى كه مسبب باشد
 در اينكه علت مفيد و مرجع دهد و وجود او بر عدم در خصوص اخير تا زمان دون جزوي ديگر سابق بدان و الا
 ترجيح بلا مرجع لايد نظر بخصوص وقت چنانكه اگر علت مفيد نبودى ترجيح بلا مرجع لازم امدى نظر بخصوص
 وجود و در عدم و شك نيست كه ايجاب در دم ممكن نديم و الا محاله نباشد چه يكى قدیم چون پيش از زمان وجودش زمان
 نيست لهذا از علت محدثه مسبب است عادت علمي حاصري شده كه علت مرجع اصل وجود را علت مفيد كويند بنا بر آنكه
 ممكن در بقاء تيرتیب احتياج باو است بعلت مرجع بخصوص وقت حادثه بنا بر آنكه حاجت باو مختص بوقت حدوث است و پس
 شك نيست كه علت محدثه در من حيث هي محدثه واجب است حدوث او در وقت حدوث معلول چرا كه پيش از او موجود
 باشد لازم اولد تخلف معلول از علت تا مرجع مقرر است كه جميع مايقف عليه العلة المقتضية حاصل باشد و بنا بر آنكه

مگر امری که مخصوص قس محدث باشد پس اگر مخصوص پیش از وقت حدوث باشد معلول و موجود نباشد لا محاله
لازم این پس از اجابت اختصاص وجود علت محدث نبوت قس محدث معلول و چون نقل کلام در حدوث علت محدث کنیم پس
لازم این پس از اجابت که علت محدث را یعنی موجب حدوث حادث ضروری معین امری باشد که حدوثش محتاج نباشد به
و امری تواند بود که حادث باشد بوجهی ثابت باشد بوجهی از امر حرکت است چه حرکت از جهت ذات و مهمی ثابت است
از جهت نسبت محدث و مسافت متجدد و حادث پس از اجابت در حدوث حوادث از حرکتی که ماهیتش حادث نباشد
محدثی که مراد است در اینجا مگر چه حادث باشد محدثی که مراد است و مسئل حدوث و قدم عالم و آن حرکت فلک است
پس علت و سبب حدوث حوادث حرکت فلک باشد و سبب حرکت فلک تواند بود که حادث معلول واجب الوجود قدیم را
شود و جمیع حوادث بر تبط بقدمی شوند و تخلف معلول از علت نام لازم نیاید زیرا بدینست که حرکت فلک کما
علت محدث و موجب تخصیص حدوث حادث بوقت معین تواند بود که حادث الزامه یا موضوع باشد که مقدار وی هر
حدوث حوادث را بتدریج بسبب حرکات و اوضاع مسمیات تمام شود و چون استعداد ماده یا موضوع تمام شد نصیب
وجود آن حادث بر آن ماده یا موضوع از مفعول وجود واجب کرد پس تمام شد استعداد و قابلیت علت و سبب تخصیص
وجود حادث است بوقت حدوث و حرکات و اوضاع علت بعد از آن پس چنانکه وجود حادث مسبب است بوقت وجود
یا موضوع نیز و این است معنی قول حکما که هر حادث مسبب است بماده و مدح هر امر از زمان است که مقدار حرکت
فلک است و مراد از ماده هم همان ماده یعنی هیول از موضوع فصل هشتم از باب دوم از مفاصل کلام
و برینست آنکه فاعلیت واجب الوجود را میثاق است از انحاء فاعلیت بدانکه کار عالم
بعد از آنکه متعقد در اینکه فاعلیت خدا تعالی بعلم و اراده است نه بطبع و بعد از اتفاق حکما و تحقیق متکلیف در
آنکه علم و اراده در واجب چون سایر صفات عین ذات است نه از اید بر ذات و بعد از اتفاق امر آنکه فاعلیت خدا تعالی
نه بنا بر عرض یا سغنی یا کمال یا اولویتی است که عابد و مرجع بذات وی شود تعالی نمی داند که آنکه آنکه
ایا تواند بود که خدا تعالی بفعل خود قصد بسوی امری از امور مذکور نموده یا خود بیک جهت ایصال نفع بفرزند
یا نفعی بخواهد که با وجود داشته ال افعال الهی بر اتم و حوه حیز و اکل جهات ایصال نفع بغير من هست از قصد بسوی نفع
صدور قصد تواند بود مگر نظر بامری که نظرها علی اولی باشد پس فاعل بان کاسب دلویی و کمالی شود برای خود که
بدینان فاعلان کمال باشد و هیچ علت حقیقه از معلول خود کسب اویت نتواند کرد و مستحکم معلول خود نتواند
بود چه کمال معلول هر این از علت حاصل باشد پس چگونه ممکن است علت تواند بود بلکه قصد از فاعل بالاراده صادر
تواند شد که علت حقیقه و فاعل حقیق معلول نبود بلکه بقصد خود تهیه ماده مستعد شود در مصلحت و نحو
از علت حقیقه و فاعل حقیق مانند طبیعت بدن مرئی از امیها که بتجهت مصلحت از واهب الصبر و اغیو
و مانند تجارت که میا کند ماده خصل برای مصلحت صورت سر بر اثر واهب العفو و یا مکرله فاعل بالاراده دارد
چون فاعل حقیق معقوله خود نباشد بلکه فاعلیت این فاعل با حقیقه حرکت ماده پیش نباشد پس صدر قصد

از این فاعل متصور شود و از فاعل حقیقی و اماره در فاعل حقیقی راجع برضاشق نه راجع بقصد پس واجب الوجود
 فاعل بالوصفا باشد نه فاعل بالقصد و همچنین جمیع علل حقیقیه منوط به حصول مجردة و نفوس فلذکره و جهوه
 متکلیفین واجب الوجود را فاعل بالقصد دانند و اشتهار نفی عن افعال الهی کنند تا امکان راجع به راجع
 لازم نیاید و واجب را نداشتن افعال الهی را بر جهات حسن و مصالح مابرا نکره قائل بحسن و قبح عقلی نیستند
 پس بر ایشان لازم آید که واجب الوجود غایت باشد در افعال خود تعالی عن ذلك و معزله اثبات اثر از کند و فعل
 الهی را معلول یا عرض دانند و از افعالی راجع دانند و منع کنند که فعل بحسب افعال نفی غیر مطلق مستلزم امکان است
 و تحقیق مقضی است که مذهب ایشان بالمعنی راجع شود به هب حکما که افعال الهی را مشتعل بر مصالح و حکم دانند
 نزاع و اینکه مصالح و حکمی که عین اثر افعال است که معزله بان قائلند مقصود است تا موصی لفظی معنی باشد چه معزله کرد
 اصطلاح خود قصد را تخصیص دهند یا نه چنانکه مخصوص بان دارند و حکما بنا بر اصطلاح خود تخصیص کنند بقصد
 الهی را برضای تالیف تحقیق مذهب جماعتی از معزله دارند که قائلند با بیجا نباشد تجلید و باید که امراد مظم موجب فعل است
 و فعل تا راجع شود موجود نشود تا مساقی قول چنانکه افعال الهی را لوازم حیزیت ذات کائن واجب الوجود دانند بنا
 و نزاع معنوی محقق نشود فصل آنکه از باب سبق امر مقابل در و بر مبین عنایت تدبیر الهی و بنا
 آنکه موجودات را قاعد بر اتم رجوع ممکن تر نظر بنظام کل حکما کنند اندک چون ثابت شد افعال
 الهی مسبب بر قصد تواند بود و واجب الوجود و علل تالیف فعل را بقصد غایتی که مرتب شود بر فعل نتواند کرد
 و افعال نفع لیسان فل منظور تعالی تواند بود و افعال آنکه موجودات را قاعد بامر رجوع احکام و افعال و در جمیع حیزیت
 که ناظر بر آن واقع بران شدن نکند که وقوع موجودات بر رجوع واقع نیست مگر برای ترتیب آثار نفع و جهات خبر
 که مرتبند آثار و جهات بران موجودات اشتهال موجودات بر این آثار غیره و تدبیرات عجیبه بحسب اتفاق و الله و الله
 بود پس واجب است که صدور موجودات از راجع بطریق عنایت بوده باشد و بنا بر آنکه واجب الوجود خبر محض است بنا
 اندک حیزیت و تمامیت وجود و کمال وجود است لهذا گفته اند که الحیز هو ما یلشوقه کل شیء و بیتم به وجوده و ظاهر
 که هر چیز مشتاق و خواهان تمامیت خود و فعلیت کمال وجود خود است پس حیز مطلق تمامیت در کمال لیه جزو باشد
 و در مقابل تر نیست مگر نقص جزو و نقصا کمال وجود پس هر راجع بعدم ذات با عدم امری که صلاح حال
 و کمال وی باشد و واجب الوجود عین وجود نام بالفعل کامل است هم بحسب ذات و هم بحسب کمال ذات بحیثی که امکان
 و بالهوه و عدی و جوی و له وجوده و متحقق نیست پس واجب الوجود خبر محض باشد و هیچ موجودی بغیر از واجب الوجود
 خبر محض نتواند بود و هر چیز خبر محض باشد صادر نتواند بود و از او مگر خبر محض نیست که جهت صدور و نشر که عدم
 در او متحقق نیست تا با بحث شری از صادر نتواند شد بلکه موجود تا خود مشوب نشر و عدم نباشد صدور
 از او ممکن نباشد و ظاهر است که سبب نظام کل اعی مجموع موجودات من حیث المجموع مستند نیست مگر بواسطه
 الوجود اگر چه بعضی از موجودات بدیهی و اسطر وجود بعضی دیگر ندانای مجموع من حیث المجموع مستند نیست مگر بواسطه

الوجود پس نظام کل جز بعض باشد چون جز بعض باشد لایق اشتغال باشد بدخیرات و منافع مذکوره و مصالح و حکمهای متعقبات و روحی که اتم از ان ممکن نیست چه امکان نظامی اتم از این نظام واقع باطل است بنا بر آنکه لازم است که این نظام موجود ناقص باشد از چون ناقص باشد لایق اشتغال باشد در چون شر باشد صد و شر از وجب انوار چون منتهج باشد پس ایجاد واجب الوجود در نظام کل را بنا بر جزئیات نظام کل باشد چه واجب الوجود جز بعضی و با وجود جز بعضی بودن فوق التمام است و معنی فوق التمام چنانکه گذشت است که هر چیزی و وجودی که از وجود اتم از جهت شر و فایض که در و هم چنین اشتغال نظام کل نیز بر مصالح و منافع مذکوره بنا بر جزئیات و در صورتی که جز است که اشتغال بر وجه خیرات و منافع باشد و شک نیست که واجب الوجود عالم است بدان خود و باینکه در او جز بعضی و مفید فیضان خیر است و در وجه نظام جز است پس لایق اشتغال امراده ذاتی او متعلق باشد به صفات او و امراده ذاتی قصد می تواند بود بنا بر لزوم تمکین آن چنانکه دانسته شد پس امراده مذکوره رضا باشد و این امر مستلزم قول حکما که واجب الوجود ذاتی بالوصلت ذوالاعمال با قصد چه رضا امراده ایست که متعلق بسلف او انداخته و مستلزم است که نیست بخلاف قصد و شیخ در کتاب مبدا و معانی گفته اگر کسی این معنی را باین غلط فراه و اجبی با نظام کل و ایجاد نظام کل را بجز جزئیات قصد نام کند مضایقه در ان نیست و این کلام شیخ مؤید تحقیق است که مذکور شد و باجماع معنی عنایت واجب الوجود علم است به نظام جز و چه که مبدا فیضان نظام خیر باشد فصلک و هر از این باب که میسر از کفالت و ترمیم و رزق که بعضی از حکمها که مشتعل است نظام کل را که شیخ در کتاب مبدا و معانی گفته که چون علم حق تعالی به نظام جز علی است که هیچ گونه نقصی در ان نیست و این علم سبب علت وجود است و در خارج پس نظام وجود کل در غایت انفاق و احکام واقع شده و ممکن نیست خارج برای کل بجز از وجهی که واقع است کل بر ان و هر موجودی از موجودات واقع است بر آنچه سزاوار است و امراده فاعل است بر نحو از انحاء فاعلیت که در خور است و امراده را که منفعل است بر نحو از انفعالات که سزاوار است و امراده را که در مکان است در مکانی که لایق باوست و اگر دعای است در زمانی که مصلحت باوست اگر تا قبل از ان است مقصود است در میان صدقین علی السویه پس اگر متلبس است باحد بها بالفعل از شان او است تلبس با او که بالقوه را بحد بالقوه است مستحق است که بفعل آید و رفیق و مجتهد هر کدام اماده است اسباب شرایط در خور و هر موجودی را که کار ضرر شود و فال از کمال خود بسبب قیامی هر این در او قوت نیست که بر کرده اند و امراده را که بعد از انزال فاعله اسطوانات را قبول شر از ان داشت تا مهابی حصول را بجا باشد و بسبب حصول از ان تا صورت مرکبات شوند و ممکن شود بقای کائنات بحسب نوع چه هر چه را ممکن بود بقای بال شخص سبب مستحق یا عطا کرده و هر چه را ممکن بود بقای شخص بلکه لایق بقای نوعی بود و بسبب عاقبت فراموشی بقای نوعی است و ما کرده بقسط و نصیب خود و هر موجودی که ترتیب داده اسطوانات را بر آن لایق بهر کدام پس مکان و غیره نادر را محال ملک کرده که اگر در موضع دیگر بودی و بجای ملک آن شخص می نماند و واقع شد که هر این بهر چه که

کشته منقلب می باشد و الا حاله موجب تضاعف حرارت شده غالب بر سایر عناصر حرکتی و مؤدی بقسا کائنات گردید
و چون در ترکیب کائنات غلبه جوهر بالن صلب بر بود تا بقای آن زمانی معتدیه ممکن شود و تا انحلال سرچ نباشد
تا باکرات خود بتواند رسید و اجابت که مکان مرکب جزو عالم باشد و عنصر بالن صلب بر این ارض نیست پس
واجب شد که مکان ارض در وسط باشد تا از حرکت فلک دور باشد و غلبه مخفون موجب قسا ارض و انحلال مرکبات
نشود و چون در این مکان کثیر از مرکبات است و در صورت مرده نیز شمار کست با ارض واجب شد که مکان این
پل ارض و چون هوا بجهت بقای کثیر گیات سبیا حیوانات خمر و ریود واجب شد که مکان نش در پل ارض و مانع
شود و مجاور بعضی ارض که مکان و کسائی است که بقای آنها در آب ممکن نیست باشد و همین سبب اجابت شد که بعضی
از ارض منکشف شود و از آب و نیز هوا مشارک است باب در کیفیت و با نادر در کیفیت پس مناسب بود که در میان
واقع شود و چون تاثیر کوکب بجهت حصول مزاج و ترتیب مرکبات ضروری بود و اکثر تاثیر بر وساطت شعاع است
تا اثر شمس بر ارض و اجابت شد که اسطر قسائی که میان زمین و آسمان حایل اند شعاع باشد تا ممکن شود نفوذ شعاع
در آنها و واجب شد که ارض علون باشد بدون جنث تا اشعیر او ثابت تواند شد و جمیع اجرام سماوی و
کواکب بعضی که در اندک تا فعل سماویات در جمیع امکنه و از منته مشا به نشود بلکه اصناف مخصوص شد بکواکب
و اشعاع بغیر کواکب تا ممکن شود نفوذ شعاع از آن کواکب را ساکن نگردانند تا موجب قسا بعضی مواضع با اثر
تا اثر بعضی بعد از تاثیر نشود بلکه متحرک گردانند تا اثر آنها از موضوعی موضوعی منتقل تواند شد و موجب صلوح
جمیع مواضع تواند گشت و حرکت طلوع و غروب و بر سرچ گردانند که اگر بعضی بودی مؤدی بقسا شد و تریب بقسا
که از بسکون لازم آید و اگر حرکتی مخصوص در همین حرکت سرچ طولی بودی هر آنکه ملزم دایره و واحده بودی و
تا اثر بر این مواضعی که محاذی آن دایره است مفرط کشتی و میواج دیگر نرسید و موجب قسا جمیع گردید بلکه بر
کواکب را حرکت خاصه بر صیغه بطبیعه نیز داد تا مایل بنواحی عالم توانند گردانند تا بشی عام تواند شد و شمس را که
حرکت خاصه نبودی فصولا بر وجه مخالفه متحقق نشدی پس منطقه حرکت بطبیعه اش مقاطع حرکت سرچ بر شد
و مشا و صیف و بر وجه و خریف دیدید اما پس شمس در زمستان میل بجنوب کند تا مستوی شود و در برباله شمس
که معظم معهود است موجب احتیاج بر طوبات در بواطن اجواف ارض گردد و در تابستان مایل بشمال شود تا
حرارت بر ظاهر ارض مستوی شده راسته طوبات در تغذیه حیوانات و نباتات کند و تا صرف شدن رطوبت
و خشک شدن کشتی اجواف زمین باز رطوبت زمستان شود و سرما عود کند و موجب احتیاج طوبات و مایه بر زمین
زمین گردد و چون تاثیر بر در حالت بدر و شب از شفق و تحلیل قریب بتاثر شمس است هر قدر در حالت تبدیل
بر شمس گردانند باشد پس هرگاه شمس جنوبی باشد بر شمالی شود تا اسباب تغییر یکبار از شمال منعدم نگردد
و چون شمس شمالی گردد و جنوبی بود تا موجب تضاعف اسباب بخواتم گردد و در همین چنین چون شمس در دایره
شمالی بودن گذر بر سمت راست معهود است لهذا از جنس شمالی گردانند تا قریب میل و قریب مسافت هر دو مجتمع

بر هیچ وجودی که بعد از اوست و لفظ قضا و قدر که بحسب علم اطلاق کرده شوند و گاه بحسب جود و چون در عالم اطلاق کرده شوند مراد از لفظ قضا علم احوالی بسیط است که عین ذات واجب هم است و مراد از لفظ قدر صور علی و تفصیل و چون در وجود اطلاق کرده شوند مراد از قضا معلول و لا است که مشتمل است اسما بر جمیع وجودات و مابعد و مراد از قدر اعیان موجودات کلیه و جزئیه مختصه در خارج علی سبیل التفصیل و بر تقدیر بر قدر تفصیل قضا باشد و اقرب بتحقیق اطلاق ثانی است اعنی اطلاق بحسب جود چه ظاهر است که قضا و قدر اعتباری باشد مراد از اعتبار تعلق با علین و واجب الوجود باشد و علم نیست مگر اعتبار ظهور انکشاف اشیا و لهذا ما شرح محقق و شارح مشکوٰه هر دو تفسیر کرده اند لفظ قضا و قدر را در شرح اشارات با نوحی مطابق اطلاق ثان است قال الامام و اما لفظ القضا و القدر معنی بالقضا معلول الاول لان القضا هو الحكم الواحد الذي ترتب عليه سائر التفاصيل المعلول الاول و اما القدر فهو سائر العلول لان الصادرة عنه طولاً و عرضاً لا نهبا بالنسبة الى المعلول الاول تجري مجرى تفصیل الجملة و هو القدر فيقال المحقق في العلم ان القضا عبارة عن وجود جمیع الموجودات في العالم العقلي محتملة و محال علی سبیل الابداع و القدر عبارة عن وجودها في موارد حتمية بعد حصول شرائطها مفصل و مصاد و احدها كما جازي في قوله عز وجل ان من شيء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و چون بخند و استهسته که هیچ موجودی بر سبیل حتم و حرم و اماره و اغفال عباد کلیه و جزئیه تا تعبد بقضا و قدر الهی اماره غیر افعال عباد بر سبیل تعلیق بر اماره ایشان و مراد از قضا و قدر و افعال عباد است آنچه امیر المومنین علیه السلام در حدیث صحیح بن نبیه فرموده و مضبوط اخذ بشا است که بعد از انحراف از مرتبه صغین شیخ که در آن سفر همراه بود از حضرت سؤال کرد که یا امیر المؤمنین حیزه مرا از رفتن مابشام که بقضا و قدر الهی بود یا نه حضرت فرمود نعم یا شیخ هیچ بلندی بر نرسید و هیچ پستی نرسد نیامد مگر بقضا و قدر خدا تعالی شیخ گفت پس چرا من نزد خدا تعالی محسوب نبود و مرا هیچ امری نباشد حضرت فرمود که تحقیق عظیم که داند شده است امر شما در سیر و منقلب شما که بار اده خود بر نرسید و اطاعت امام خود کرد و در این مرتبه مجبور نبودید شیخ گفت چون مجبور نبودیم و حال آنکه قضا و قدر مادی و حضرت فرمود مگر قضا حتم قدر کدام گمان کرده چنین نیست که اگر چنین بودی هر این باطل شدی عدد و جمیع و ثواب عقاب امر و غیر آن چه نعم این اعضا و اخوان عبد الوثان و جنود الشیطان است بلکه امر خدا تعالی تغییر است نه بنیاد است نه تمدن نه غلبه عاصیه است نه فکرمه مطیع امر سال و انزال کسب از روی هزل و بازی نه موده و خلق به اوقات و از جن باطل نگیرد ذلك من الذين كفروا من الذين كفروا و امثال ذلك من الذين كفروا بقايتهم و قد كفروا ان الله الام الذي هو جوطاعة يوم النشور من الرحمن و معنوا ان الله من ديننا ما كان ملتبسا جزا در يك عذابي احسانا يعني نولي ان اما في انقطاع ان اميد از خدا و قدر را بر رضوان و تو مشكل دين ما كشت واضح جزای تو احسان و هدر به حساب و در ديك امارة كشيخ گفت پس قضا و قدر كه گفتی کدام است حضرت فرمود كه هيچ امر و نفع و عذر و عيب قضا و قدر خدا در افعال و افعال مادي و چشم انداز كه امور مدن كورة از اسباب بالذات طاعت است و از اسباب بالعرض عصيت و مراد از

از قضا و قدر نیست مگر سببیت و اجماع و فصل و از هر یک از این دو مرقعاً و در هر یک از این دو
 و خول شر در قضا و قدر الهی چون ثابت شد که جمیع موجودات را تعین بقضا و قدر الهی و از جمله موجودات
 بحسب ظاهر شر در سببیت که واقعتاً در عالم الیه که باستان از بیان آنکه صدر شر در این خیز محض چون ممکن تواند بود و گذشت
 اولاً از تحقیق ما هیئت شر بداند که شر اطلاق کرده نشود مگر بر عدم وجودی مانند موت و فقر و یا بر عدم کمال و نحو
 مانند جهل و غمی یا بر وجود از این جهت که مؤدبیت بر عدم وجودی یا عدم کمال وجودی مانند برودت و غیظ
 و حرارت شدید و هرگز اطلاق کرده نشود شر بر وجود یا بر موجود مگر باعتبار سببیت بر عدم وجودی یا کمالی
 زیرا باعتبار مانعیت از قبول وجهی یا کمالی و بر جمیع امور وجودی که اطلاق شر کرده میشود چون تأمل و غیره
 کرده شود در پیش راجع شود بر عدم شر بر وجود مانند افعال آیه چون ظلم و زنا مانند اخلاق و زنا چون بخل و جود
 و مانند کیفیات طبیعی چون حرارت و برودت مثلاً و ظلم یا زنا از این جهت که امر نیست صادر از قوه غریبه یا سهو
 کمال قوتین مذکور تر است و خیران قوتین و شریک نیست مگر از این جهت که امر نیست مؤدب و عدم صلاح اطفال
 و یا فساد در سبب یا خلل در سیاست مدنی و هم چنین بخل از این جهت که حفظ مال محتاج الیه است خیر محض است و از این
 جهت که منع محتاج است شر و مجب از جهت محافظت نفس از وقوع در مهال خیر است و از این جهت تأدیه بهستی یا
 عدی شر از این جهت که گفتیم معلوم شد که شر برود و کونه است شر با ذات و با تحقیق و این نیست مگر عدم و شر با شر
 و با کفایت و ان نیست مگر اسباب عدم پس هیچ موجودی شر مطلق نتواند بود بلکه اگر باشد بوجهی شر باشد و
 خیر و با توجهی که شر است مجعول بالذات نباشد بلکه مجعول بالعرض باشد و امثالی بحسب قسم خیر شر بر شر
 باشد یکی آنکه اصلاً خیریت در نباشد و در نباشد و در نباشد و در نباشد و در نباشد و در نباشد و در نباشد و در نباشد
 چهارم آنکه خیر غالب باشد و شر منجمله آنکه شر غالب باشد بر خیر و قسم سوم و پنجم واقع نتواند بود و چه هر موجود
 که مشتمل باشد بر جهات خیر و شر البته خیر بیش غالب باشد نظر بنظام کل پس شر و واقع در عالم نظری نظام کل
 بغایت قلیل باشد چه تحقق شر در مبدعات نتواند بود بلکه مخصوص کائنات است و در کائنات نیز مثل انواع غیث
 بلکه مخصوص اشخاص است بر سبیل قدرت در افراد چه در انواع افرادی که مبتدا بشری در باشند البته کمترند بر بقا
 عدم قدرت در افراد را در است و اوقات مانند طوفانات و عوفیات هوی و مائیه که موجب هلاک هم را اکثر است
 حیوانات باشد پس نسبت شر و واقع در بعضی اوقات در بعضی افراد بعضی از انواع کائنات نظر بکل کائنات نیست
 نسبتاً قلیل و قیاس کل کائنات بکل موجودات یعنی نظام کلی قیاس است بغایت حقیر پس نسبت شر بر نظام کلی
 که چه قدر بقا نداشته پس هرگاه وجود عالم کائنات از لوازم نظام کلی باشد و شر و در واقع در عالم کائنات از لوازم
 وجود کائنات هر اینه ترک شر و قلیل مستلزم ترک کائنات باشد و ترک کائنات مستلزم ترک نظام کل که خیر
 محض است ترک خیر محض بغایت سبب است شر در افاضات بغایت قلیل اما محال است که شر باشد و از حکم صادر نتواند شد
 واجباً باشد و خول شر در قلیل در قضا و قدر الهی بالعرض نه بالذات و چون قیاس است شر و در نظر بنظام کلی اعتبار

کردیم پس لازم نیاید که این شرف نظر بنفوس ها لکن بحسب شقای ناخر و نماز خیریت نظر بنفوس ناخیرین چه بر بقدر
 تسلیم این شریف کثیره جز و نسبت اثرش در تقلید نظر بنظام کل فصل سیزدهم از باب سوم از مقال ذکر
 در افعال عبادی بدانکه در فعل اختیاری عباد سه مذهب است اول جمعی از مذهبها شریعت را و فعل بنده
 مخلوق خداوند اندکی و ساطع و ماضی است اختیار و اراده بنده چنانکه مذهب و رشت را ایجاد جمیع موجودات
 مباشر ایجاد همه موجودات خداوند داد و قابل هیچ واسطه نباشد حتی احتراق نار و تبرید مارا و فعل بواسطه خدا
 دادند و نار و مارا و اشیا را اسباب عارض خوانند و گویند عادت الله جاری شده که احتراق شوب مثلا در وقت نماز
 نار کند بد و و آنکه نار را مدخلیتی در احتراق نباشد و در افعال عبادی تفاوت میان اختیار و اضطراری بجز مقدار
 اراده و عدم مقارفت اراده کند بی مدخلیتی این معنی اعنی مقارفت اراده را کسب نام کنند و فعل بنده را مخلوق خدا
 و مکسوب بنده داند بالعقل المدکور شاعرا اینها هفت رتبه است که بر صاحب دین ناهله پوشیده نتواند بگوید
 قطع نظر از رتبه مناسبه دیگر کرده بدیهه جام ملت به ترتیب فعلها وجود و عدم را اراده ما وجود و عدم را اراده
 از علیت نیست مگر همین پس اراده ما علت فعل ما باشد و دانستی که علیت و خلق هر دو در معنی ایجاد مشترکند اگر
 نزد بعضی تفاوت بود معنی یکری که در خارج متو ایجاد ندارد داشته باشند پس فعل ما موجود و مخلوق ما باشد باز
 ما **مذهب** **از تقویض** این مذهب که مغز ملت مغز کوبید فعل ما مقوض است به مدخلیت عارض
 و این مذهب معنی است بر آنکه ممکن در مرتبه امکان را آنکه واجب شود بغيره وجود نتواند شد و پیش از این ثابت شد
 ممکن تا بعد وجود برسد موجود نمی تواند شد پس موجب فعل ما را اراده باشد چون حادث است حد و شش مؤلف
 باشد بر علی که حادث باشد و هر چه چنین نامنتهی شود و بواجب لوجود پس فعل مقوض به بنده نباشد و بطلان این
 باز بر بطلان مبسوط علی ظاهر است **مذهب** **مذهب** مذهب محققین علی امامیه و جمهور حکماست که گویند فعل
 بنده مخلوق بنده است بواسطه و مخلوق بنده است بواسطه مانند سایر موجودات نظر بسیار بسیار خواصه
 قدس سره در شرح رساله علم امربین الامرین را در احادیث ظاهرین صلوات الله علیهم اجمعین که لاجرم لا فو
 بل امر بین الامرین همین معنی تعیین کرده و دلیل بر این مذهب بطلان دو مذهب است چهار احتمال مختصر در
 پیش نیست و مؤید این مذهب است امیرالمومنین صلوات الله علیه فرموده که لا تقولوا کلام الله الی انفسهم
 و لا تقولوا اجرکم علی المعاصی مظلومه و لکن قولوا الحی بنیق الله و الله یخبرنا ان الله کل سابق علی الله
 مگویند که خدا بقای بنده را کافر انجودشان گذاشت و فعل ایشان انقویض با ایشان کرد که اگر چنین گویند هر این
 حدایتیم ضعیف و عاجز که دانیده خواهید بود در ملک خود و نه مگویند که خدا تعالی بنده را کافر بگوید و فعل
 معاصی که اگر چنین گویند هر این مذهب خدا تعالی را ظالم گردانیده خواهید بود بلکه بگویند که فعل خیر بنویق خدا
 و فعل شر بخلاف خدا و هر کدام از خیر شر در از او معلوم خدا بود و آنکه علم او سبب فعل بوده باشد و بیان
 تو بنویق و خدا دان است که از خدا تعالی مروی و صدور و عید و ریش و داعی شد و بنده را کافر او را اراده فعل

و ترک شر که اگر امور مذکور صادر نمیشد داعی ۷۷ غیر سبب اگر چه ممکن بود هم سببش و با وجود آن ممکن است ۷۸
 تر سببش لهذا جبر لازم نباید لیکن با وجود امور مذکوره نزدیک تر شدنند به فعل خیر و این است معنی توفیق و توفیق
 مهیا کردن اسباب است و بوجود امور مذکوره اسباب برآورده فعل خیر مهیا باشد و مریدان امور مذکوره داعی
 برآورده نیکی و ترک بدی با آنکه تواند بود و این امر موافق اختیار ایشان باشد و خدا تعالی ایشانرا جبر نکند برآورده
 نیکی بلکه ایشانرا به بدی ایشان و اگر دارد و معنی خدا که این باشد و از اینجه گفتیم ظاهر شد که اسباب توفیق مشرک
 است میان نیکیان و بدیان و لکن بدان پند یار آن نباشند و وجه خدا که ایشان بشود و نیکیان قبولان کنند
 سبب توفیق ایشان کرد و در باید دانست که بعضی گمان و برود مفاسد مذهب جبر بر اینند همینکه کرده اند و این
 توهم محض است چه اعظم مفاسد جبر و مفاسد است یکی مخالفت بیدیهی در استناد افعال ما برآورده کار ظاهر است
 که در و این مفاسد بر مذهب مختار صورت ندارد و در مطلقان وعد و وعید و ثواب و عقاب و در و این مفاسد
 خلایق صورت نیست لیکن سبب علتها تقریر صورت و در و این که چه جز است در قیام وعد و ثواب و وعید و عقاب
 میان اینکه فاعل وعد و وعید خود فاعل بواسطه فعل نیز باشد و میان اینکه فاعل بواسطه فعل باشد و وجوب فعل
 با وجود و بدون استناد با واجب نشود و افعال تقریر دفع اند که در صورت فاعلیت بواسطه وعد و وعید را اثری
 صدور فعل اصلا متصور نشود و در صورت فاعلیت بواسطه وعد و وعید از اسباب توسط و بواسطه وجوب فعل
 و چون وعد و وعید که از جمله داعی افعال اراده فعل جمیل و از نظر از فعل قبیح است و اجبایش از جمله تعالی
 تصدیق وعد و وعید نیز که موجب ترش ثواب و عقاب است و اجبایش در هیچ صورت اصلا لازم نیاید اگر گویند
 با وجوب اختیار اختیار را چه اثر گوئیم با اثر اختیار همین بس که فعل یا اختیار می شود نه اضطراری چه فعل اختیار
 که سبب اختیار باشد اگر گویند چون فعل واجب شود ایجاب لازم آید گوئیم مراد از ایجاب که وجوب فعل است نه
 لزومش منع و اگر مراد وجوب فعل است سبب اختیار چه تصور اگر گویند چون فعل قبیح و اجبایش از سبب مبنی
 گناه گوئیم گناه مبنی همین که سبب اختیار صادر شده چه مراد از گناه فعل قبیح است که با اختیار صادر شود اگر گویند
 اختیار چون واجب است بغیر غیر خودش را در اقصای فعل قبیح چه اثر گوئیم وجوب اختیار با سبب اجابیهی
 نشود بلکه باضام نفس فاعل اختیار فعل واجب شود و نفس فاعل جزو اجزای علت تامه فعل باشد اگر گویند نفس فاعل
 موجب مقتضای اراده فعل قبیح باشد و وجود نفس فاعل هر اینه مستند است بغیر پس عقوبت بران قبیح باشد گوئیم
 عقوبت نظر به بند شرا باشد نه قبیح چه صدر و مشروط قبیح نیست چه شرمگاه لازم ختم کثیر باشد توکل شریع
 چنانکه دانسته شد و خبر کثیر در این مقام از اخبار اکثر مردم است سبب بیم و وعید از انکاب فعل قبیح اگر گویند
 چیست که بر عقاب و بعضی از مردم سبب از خیر ابرویع شود و در بعضی نشود گوئیم سبب مثل اخلاص است عدل
 باشد که ناشی از اخلاص است عدل از مخرج که معد فیضان نفوسند و بالاخره منتهی شود بقصای الهی که
 اخلاص است عدل است بجهت نظام خیر و شرفی که از این اخلاص لازم آید بغایت قلیل باشد نظر به نظام کل

در بیان سبب انفعال از برای آنکه مراقبت

و بالعوض چیز که بر وجود آنکه در مسئله بشر دانسته شد و فصل چهارم هر که از برای سبب مراقبتی که
 در بیان سبب اجابت دعوات و حدود و شمول و خواص و عوارض و سبب انفعال از
 برای آنکه مراقبتی که بر وجود آنکه در مسئله بشر دانسته شد و فصل چهارم هر که از برای سبب مراقبتی که
 سببی حادث و اسباب حادث در این عالم بر دو گونه است از حق و سببی که در حق تمام شود قوه فاعله
 طبیعیه را بر آنکه قوه منفعل طبعیه را نفسانیه و سببی که در حق تمام شود قوه فاعله
 است یکی در مشارکت امور از طبیعت و در نوع است اول طبايع اجسام و قوای جسمانیه فلکیه بحسب لشکریان اول
 مهتاف القوی از طبیعت و در نوع است اول طبايع اجسام و قوای جسمانیه فلکیه بحسب لشکریان اول
 فلکیه چون مدرک جزئیاتند پس حاصل است مرایشانرا اطلاع بر جمیع افراد و اشخاص کائنات خواه حاصره و خواه
 اتیه از راه ادراک اسباب علل که مستندند بفلکیات و نیز هر یک عالمند بوجه خیر و جهات مصلحت در این
 برومی که مقتضای نظام کل باشد پس اطلاع حاصل شود مرایشانرا بر سایر ارباب دعوات و رجالات در این
 و تصور و مقاصد و مطالب ایشان کنند و چون فلاذ از سلسله مبادی و عللند و تصورات علل مبداء وجود
 معلولات در خارج پس اگر مقصود داعی را خیر و مصلحت دانند و منافی مصلحت دیگر نباشد و اسباب امری که منافی
 یا مصادد باشد مقدم یا اقوی نباشد از تصور مذکور هر این تصور ایشان که مقصود داعی است محسوس بود
 و در خارج موجود شود و سبب اجابت در عاقله و در وجود مصلحت نباشد و یا سبب مصلحت و منافی از اقدام
 اقوی بود و سبب داعی که در وجود وجود جمیع موجودات و این از اجابت او جزو است پس در تحقیق محبت دعوات
 نباشد مگر خدا تعالی و نفوس فلکیه چون سایر اسباب سبب سبب باشند پس نیز آنچه گفتیم افعال مبادی این نفوس فلکیه
 از معلقا است یعنی امور را قهر و تحت لازم نیاید چه این اسباب نیز داعی است که مانعند منبعث از جانب مبادی
 باشند باینکه جمیع امور حادث در این عالم حق ابرازات مادی و داعی ما هستند نه مافوق این عالم چون امر مذکور
 داعی مطلوب داعی سبب تصور نفوس فلکیه موجود شد و تصور سبب عارضه داعی که دیده لهذا وجود او را از نفوس
 فلکیه بمشارکت امور از طبیعت باشد و همین است حال رصد قات و نذر و قراین و امر استقواء سایر امور
 از معجزات انبیا و کرامات اولیا و شیخ در شفا گفته از اینجاست که واجب است خوف مکافات بر سر توفیق مکافات
 فان فی ثبوت حقیقه ذلک منجره عن الشر زامیر المؤمنین صلوات الله علیه میفرموده که این بدین معنی و اختصار و قد علمت
 الاعمال الفاضله و کلامه بالانبیاء و قد علمت التسلیات یعنی خنده و ندان ناممکن در حال آنکه کارهای رسوا کرده باشد
 و از شیخون ملامت این معیار حال آنکه او تویدیه با وجود آمده باشد و نیز شیخ گفته که اگر شیخ معتقدند که هو
 مرا از و مقروءه قائلند بدان معنی امر محجوز از اجابت دعوات و سایر خواص و عوارض و سبب انفعال از برای آنکه مراقبتی که
 در آن نیست هیچ کس از نیل سفسه منکر و دافعان نیست تا نماید نفع و هلاک الله تعالی بهر افعاله و سفسه جهل منم بعلمه
 اسباب و گفته که مادرین باب گفتن موسوم بر دایم ساختن ایم و بیان اسباب علل از پدر و دختر منم شرح هغه

الامور من هناك وصدق بما يحكي من العقوبات الالهية النار التي مدها ناسدة واشتعلت غلابة وانظر ان الحق كيف
 يضره كاهه باشد نفس نبي يازي در قوه برتبه باشد كه تاثير در عاده كائنات و تصرف در طبائع موجودات في توسط
 نفوس فكيف يكون ان ذكره وبالحكمه امور حادثه از اين سبب چون در امر راه اسباب عادي است كه معنادر و معترضه نشد
 انها بوجود مستتب على سبيل الاستمرار هذا امثال ابن امير باخوار و عادات كويدليس اگر مقرر دعوت باشد
 يا اصالة چنانكه در انبيا و يانباية چنانكه در اوصيا انبيا معجزة خوانند و الاكرامات نامند چنانكه از صلي
 مؤمنين زكاه باشد كه قوه نفس در اشرا بر مرتبه رسد كه از تصور در امور غير بيج حادث شود و انرا كه انشوا
 و اگر مقرر بر دعوت باطل باشد فرقان از معجزه بيهطلان ما يدعي اليه بحسب عقل توان كرد پس قبح در تصد
 معجزات انبيا كنند و بدانكه بانكر واجبا لوجود نعم عام بجز نبيا است بعلم حضوى چنانكه سابقا تحقيق
 كرديم ليكن چون حدوث امور مذكوره محتاج بترك ماده و تصرف در طبائع است معيار شرع و ترك و تصرف
 مذكور لا يتوجب بقدس كبريا ثم لهذا المحققين احداث مذكوره را بوساطه نسبت بجلال كبرياي ندهند
 حدوث اين امور اين چون ساير حوادث مستند بوساطه سازند و اين معنى منافي قول بعاقل مختار نيست
 امام غزالي اگر متكلمين توهم كرده اند و اما سر انفعاله از زيادت قبور ايمان مشاهد است كه نفس را
 دو كونه علقه با بدن حاصل است يكى از جهت صورت شخصيت بدن معين مخصوص بكون لجامه اين علقه منقطع شود
 و ديگر از جهت ماده محفوظه الشخص من ضمن ايتري كانه بدنيه او ترابيه او غير ذلك و اين علقه بموت باطل نشود
 بلكه باقى ماند پس نفس معارف كرده از بدن هميشه متوجع و متوقع ماده بدنيه خود باشد از معقول سفر كرده كه
 يا راضيه و منزل خود كند پس هر كه نفس فوهم و صانع باشد و باجد كمال و طهارت و علمى كسب كرده بود دهتر
 مورداشراقات انوار الهية و موصات ترابيه كرد و در نفس را نور بزرگراه بتوجه تمام بر مقدم و حاضر شود و اين حضوى
 مرتقى احصاء و محبت و اذلال كمال از انقباض امر بر نفس مزبور و نفوس را نوافند و بقدر استعداد لجامه
 شود و از سلسله ساليه معقبات كه جميع عقلا در همه از منزل اين عادات امر اعانت يكرده اند و ايمان سها هم از مراتب
 نموده اند و در ان كمال صلو و صيام و صدق و بجاى آورده و انار بيبه موانع عظيمه ميانفاده امام غزالي در كنش
 مطالبه عاليه گفته كه شاگردان اسطوره را بعد از نفوس درى هر كه مسئله مشكل ميانفاده بر زيارت او ماده بر سر تربيه
 مباحثه ميكردند و از روحانيت اخلاقيه كمال مشكل انشان حل ميشد و حقيقت مسئله بر ايمان منكشف ميكرد و بدين
 اين حكايه نسبت بقبول كابر و زهار علم دين بسبب اتفاق ميانفاده اين دليل است و شن بر تفرقه نفس با طهر
 ابو علي گفته كه نفس كمال باشد در عالم و عمل چون معارف كند شبیه عقل فعال شود و زمانه از تصرف در دين عالم فوائد
 كرد چون نفس را نور بوسيله زيادت مستعد از ان نفس كمال شود در طلب خبرى سعادت ياد نفع شرعى از توى كمال است
 كه بعد از استمداد مده وى كند تاثير عظيم ظاهر كرد فصل يازمى است ان باب سقم از مقالته و م
 در بسياسه حقيقه ملك و جن و شياطين و هه سبب شكلين است كه ملازم دين و شياطين اين بسند هم

اجسام لطیفه که حیات عرضی دارند و قادرند که بشکلهای مختلف برآیند و لهذا که هر مرغی مشورت و گاهی مرغی نشو
 و چون مرغی شوند بصورت اشکال مختلف مرغی شوند چنانکه امام غزالی در کتابی که حاصل گفته قال المتکلمون آنها
 المذکر و المجهول و الشیاطین اجسام لطیفه قادره علی الشکل باشکال مختلفه و خواصه قویتر بر سر قدرت حاصل و در
 که معتزله بر آنند که ملائکه و جن و شیاطین حقایق مختلفه نیستند بلکه هر یکی حقیقت واحد اند تفاوت میان ایشان
 نیست مگر بوجوه و افعال پس آنان که از آن حقیقت واحد نکند و تفاوتهاست مگر جزات ملائکه باشند و آنان که
 نفوس و ایشان مگر شیاطین و آنان که گاه مرتکب جز و گاه مرتکب قتل باشند جن و لذلك علی بلیس تازه فی الملائکه
 و تازه فی الجن و علامه رمضان زنی در شرح مقاصد گفته که قائلین از فرسافه بوجه جن و شیاطین بر آنند که جن و شیاطین
 مجرد اند که ایشانست تصرف و تاثیر بر اجسام غصه بر این نکته متعلق باشند باجسام مانند تعلقی که نفوس با حقایق ایشان
 راست بایدارن و شیاطین عبارت از نفوی محلی است در افراد انسان از حیث مستولی شدن بر قوه عاقله و یار و
 از وجهی بجنای قلس و انساب کالات عقلیه و میرزا فرمودن باتباع شهوات و لذات حسیه و بعضی از نفوس غیر برآیند
 نفوس ناطقه بعد از زمانه ابدان که جزو باعث بر حیزات باشند جن عبارت از انسان است و اگر شیرو باعث بر
 شرافت از آن باشند شیاطین و از آن زمان و باجمعه قول بر وجود ملائکه و جن و شیاطین مصنف علیه جمیع عقاید
 الذیست میزان مجید بان اطلاق از نیستای عقل و مشایخ و اعیان شاهد جن منقول شده بر نفس کردن وجود
 و انکار و استبعاد بر آن معقول و تواند بود که بر اثبات آن نیز بدلائل عقلیه بتوان و دلایل حکم انصاف از آن
 مانند که مفاد بر میاد و قول منقول از حکما باعتبار قول شیاطین است نه قول جن و شیخ ابو علی در رساله احد گفته
 الجن هو حیوان هوئی ناطقه مشفق الخیر من شأنه ان یشکل باشکال مختلفه و لیس هذا من سیر بل یعنی اسم برسد
 و هو میر محمد باقر در اوایل بر آنکه و المتکلمین در کتاب قیسات گفته فاحتمل ما ذهب الیه حکما الا سلام ان الجن لیس
 اجساما و لاجد انیز بل هی موجودات مجردة مخالفه بالمادهیه للنفوس البشریه متعلقه باجسام ناریه و هو انیز قادره
 التصرف فی هذا العالم و هو معنی کلام الشیخ و مراده یعنی مراد شیطان است که لیس هذا من سیر بل بعضی اشاره است بآنکه
 حقیقت جن نیز است که تعریف دال بر آن است نیز در قیسات گفته که حق است که حکای لطیفین و علماء اهل اسلام
 که ملائکه طبقات مختلف اند در درجات و جنسها علوی و سفلی سماوی و ارضی و بالاترین طبقات ملائکه که در میانند که طبقات
 تسبیح و شرافتشان نقد لیس است و از جمله ایشانست روح القدس که جبرئیل است و بعد از آن طبق نفوس مجردة افلاک
 و بعد از آن نفوس منقطع افلاک است که بجای خیال است و انشا و بعد از آن نفوی مد که بر عرک جن و جنات و انسلی و بعد از آن
 صور نوعیه و بعضی از ملائکه مجردة امرا با انواع است و هر چه ملکی بلکه هر درجه از افراد و گاه طبیعت حضرت زامک
 موکل بر او و فی القرآن الحکیم و ما یعلم خفیه لک الا هو و فی الحدیث الطبیع الساعده و حق لها ان تطایفها موضع قدام
 بها ملک ساجد او را که یعنی نال کرد اما من از نقل حمل و دنیا را است که نال کند پس بدینست در اسمان موضع
 قدیمی مگر آنکه را در ساجد ملکی است یار و شیخ در رساله الحد و گفته که الملک جوهر بسیط از حیوة و نفوس عقول

در بیان حسن و قبح افعال

۲۹

عزیمت هو واسطه بین الباری عزوجل و الاجسام الارضیه من عقلی و من نفسانی و من جسمانی و پوشیده مانند کرم
از حیما فی غیر نفسانی باشد منافات خواهد داشت با د و نطق عقلی مگر اینکه مراد از نفسانی نفوس مجردة فلکیه باشد
و مراد از جسمانی نفوس منطبعه بلکه مراد از نفوس منطبعه نیز مراد از نفوس مجردة که در نطق عقلی پس نفس
منطبعه نیز باعتبار د و نطق عقلی باشد و در الهیات شفا گفته که وجود چون صادر شود از واجب الوجود هر مرتبه دوم نقص
از مرتبه سابق است پس از ادای طبعات موجودات امکانی مدانکر و صافیست که چنانچه از افعال خوانند بعد از آن
مرتبه مدانکر است که چنانچه از نفوس مجردة فلکیه گویند و این نفوس فلکیه مدانکر عمل اند یعنی کارکنانند در این عالم
چهره در وقت حوادث در عالم کائنات بواسطه تاثیر ایشان باشد و پوشیده مانند کرم مراد از مدانکر عمل تواند بود که از پیش
از نفوس مجردة و منطبعه مطلق مدانکر بر سر کوبه باشند و موافق باشد با آنچه در رساله جد و کسرت به توضیح کرده
شد و محاکم سقراط در معرفت خدا شناسی توان حاصل شود از معرفت فراتر که تکلیف
عبارة از آنست که معرفت و مرز که فراتر که بر سؤل عبارت از آنست و حافظ فراتر
که ما عبارت از آنست و جزای فرمان که معایر محبت آنست پس ایضا مشتمل شد
بر وجهی باب بامب و در آن تکلیف در آن چند فصل است فصل اول در بیان حسن و قبح افعال
بدانکه عقل استادی متصف شود بحسن و قبح مانند عدل و احسان و ظلم و عدوان و شرف و یتیم که معنی حسن عدل
مدا آنست که فاعل آن مستحق مدح و تحسین گردد و سزاوار جزای خیر شود و جزای خیر جزو از خدای تعالی باشد
ثواب گویند و همچنین معنی قبح ظلم مدا آنست که مرتکبان مستحق مذمت و ملامت شود و سزاوار جزای بد گردد
و جزای بد چنانچه از حق سبحانه و تعالی صادر شود از افعال خوانند و نیز شرف نیست که جمیع طوایف اسلام با اختلاف
مذاهب عقاید در این افعال و در آن منتهی سابقه که استعمال لفظ حسن و قبح در مجازات و موافقات خواه در علوم متشرع
و خواه غیر آن نموده اند و نیز از معنی که گفته شد برای حسن و قبح امراده نکنند و نخواهند که فرایض با نامان ملاحظه
کنند که لفظ نیک و لفظ بد را در چه موضع اطلاق میکنند و از آن چه معنی میخواهند ظاهر میشود و ایشان که مراد
از نیک و نیکو چیست و بعد از این که در معنی حسن و قبح گفته شد نیست و نیز شرف نیست در این که هر افعالی که بر شرف
تمیز شود بر مد عقل و حکم کند و باید حسن عدل و قبح ظلم را بالمعنی المذكور خواه افعال مسلمانه و خواه باشد در میان
اهل اسلام و یا بمحمد یا بهل شرع و ملل و ریش یا نبی باشد و خواه هر کس نام اسلام نیز با لفظ شریف باشد یا از
شرایع و ملل ایقنه نشده و صعب نباشد لیکن عقل میزد داشته باشد و حقیقت عدل و ظلم را مدیه و تمیز کرده و
جمیع ذوی العقول را که در طوایف اسلام خواه ام متشرع را بر ملل و خواه دانگین بنی شرایع و ملل از شرکین و از با
اصنام و یا بمحمد طبعات که از اتمام هر منفعت در حسن عدل و قبح ظلم همین معنی که تفریر کرده شد و از هر چه احتک
در هر چه میگویند معقول نشده که متصف بعقل متعارف باشد و معنی عدل دانسته و مع ذلك عدل را توحید دانند یا حسن
ندانند و همچنین ظلم را حسن دانند یا قبح ندانند و این است معنی عقل بودن حسن و قبح چنانکه مذکور ما میوه

مغایر و محسوس است چه مواسا عه بر آنست که شرعی است نه عقلی یا بتبعی که اگر شرع وارد نمی شد عقل حکم می کرد
و حسن قبح اشیا بلکه در نفس الامر هیچ چیز حسن یا قبیح نیست و حسن عدل و قبح ظلم بحدی که نه شرع ثابت شود و نه
شرع می تواند عدل حسن و ظلم قبیح نیست بلکه توانست بود که شرع عدل را قبیح و ظلم را حسن گفتی و قضیه حسن و قبح ظلم
و عدل را منعکس شدی چون صفات ناپیدا هیل علم از آنست که پوشیده تواند بود و هذا بطلان استراحتی ازین
داشتند اعراس از آن نمون اولی می نماید نهائیش یکی از محققین این طایفه را استغنی است که اصحابش بکار آنکه رفع غمنا
از ایشان میتوان کرد بان می نازند و اینجا نیست که حسن و قبح بحدی استغنی ازین می شود یکی بمعنی کمال و نقص آن که در
صفات باشد نه در افعال و در هر معنی موافقت غرض عدم آن و از در افعال یافت شود و عقلی است لیکن محل نزاع
نیست نسو قمر حسن قبح در احکام الله یعنی استحقاق ثواب یا خروی یا عقاب خروی این محل نزاع است نه عقلی توان
بود چه عقل نماند که بکدام فعل مستحق ثواب یا خروی یا عقاب خروی تواند شد و جواب اینست که معنی دوم اعنی
موافقت غرض در عدل است و جهت حسن است نه معنی حسن بلکه معنی حسن را دانست که گفته شد اعنی استحقاق
و جزا و معضوم اعنی استحقاق ثواب یا خروی نیز یکی از افراد همین معنی است چه محتاجان جزا اعنی است از این که از جزا
خالق باشد یا از جانب خلق و باید دانست که مراد از عقلی بودن نه آنست که عقل مستقل در معرفت حسن و قبح
در جمیع افعال بلکه مراد آنست که افعال مستحکات بر جهت حسن و قبح است که عقل را در معرفت اینهاست با استدلال
امثال مذکور و با امانت شرع مانند عبادات تعبیه عقل بعد از ورود شرع یا بهر آنکه اگر بر نهاجات حسن
هر این تکلیف بان از حکم تسبیح می شود بدانند که این اصل اعنی عقلی بودن حسن قبح اصلی است عظیم که مبنای اصول و
است از ذوق و محققانند و هر بار اشاره بان خواهند داشت و الله العزیز فضیلت و عزت را با دل
از مقال سو قمر در بیان تکلیف الهی تکلیف که عبارت از فرمان است و از احکام نیز گویند خطا نیست الهی
متعلق با افعال عباد من حیث الاضاف بالحقن القبح بر سبیل اقتضا و یا بر سبیل تحجیر مراد از اقتضا طلب است طلب
یا متعلق است بفعل یا ترک و تحجیر تسویه است میان فعل یا ترک پس اگر طلب متعلق بفعل باشد لا محال ان فعل حسن باشد
چه طلب قبح نبیست از حکم و اگر متعلق با ترک فعل قبیح باشد چه طلب ترک حسن قبیح است طلب فعل اگر با عدل
تجویر ترک باشد از واجب گویند و اگر با تجویر ترک باشد مندوب طلب ترک اگر با عدم تجویر فعل باشد حرام
گویند و اگر با تجویر فعل باشد مکروه و فعلی که متعلق بتجبه باشد مباح و از نیز از قسم حسن است چه مراد از حسن
است که باز در کس مستحق ذم و عقاب نشو خواه فاعلش مستحق مدح و ثواب شود و خواه نه مراد از قبیح است که
فاعلش مستحق مدح و ثواب نشود خواه تا در کس مستحق ذم و عقاب نشود و خواه نه نیز از قسم حسن بر سره گویند
واجب مندوب مباح و قبیح بر دو قسم است بیش نیست هرام و مکروه پس حکم الله در هر یک قسم مختص باشد و وجوب
ندب یا احسان و کراهت و حرمت و این احکام از این جهت که اقسام حسن قبحند و حسن قبح عقلی است منصفانند
بعقلیت و از این که شرع بران وارد شده منصف شوند بشر غیر هر حکم عقلی باشد هم شرعی و گاه باشد که

در بیان معنی وجوب علی الله و غیره

۱۰۳۱

شرعیت را تخصیص دهند با حکامی که عقل مستقل نباشند بجهت جهات آن مانند وجوب صوم آخر رمضان حرم می
اول سوال و عقبت را با حکامی که مستقل باشند عقل معرفت جهات آن مانند وجوب حفظ امانت و حرمت فنیض آن بنا
بر این محکم با عقل باشد و یا شرعی و خطاب برود و کونه بود لفظ و معنوی خطاب لفظی کلام خدا باشد یا کلام رسول خدا
که مستقل بر او امر و سنو الله باشد و خطاب معنوی حکم عقل باشد بحسب فعل یا بقیغ فعل یا قضا ما چه حکم عقل بر وجوب
فعلی مثلا بمنزله کلام الهی باشد مستقل بر او بران فعل و حکم عقل حرمت فعلی بمنزله کلام الهی باشد مستقل بر نهی از آن
فعل چه عقل بمنزله غیر نیست از داخل و یا غیر بمنزله عقل است از خارج **فصل سوم از باب اول از مقلد**
سوم در بیان معنی وجوب علی الله و وجوب من الله بدانکه تا فلان بحسب نوع عقلی است باشد که
اطلاق وجوب علی الله کند و گویند فلان فعل واجب است بر خدای تعالی و تا فلان تشیع کنند و استماع کنند که
خدای تعالی واجب فعلی را بندگان و گویند ایان عقل خود را حکم سازند بر خدای تعالی و اجرای حکم بر او نمایند و گویند
بر خدای تعالی چه چیزی نتواند بود و اگر فعلی از افعال از صادر نشود و یا هر چه تصور کنی از او چهار شود وی تعالی
مستحق مذمت نشود و تصور استحقاق ذم بسبب یا توان کرد و جمیع این تشبیحات از فلت تدبرنا می شود و می
قوم از حکم عقل بوجوب فعلی بر خدای تعالی است که فعلی را که اگر از مخلوق با وجود نقص مخلوق صادر نشود و اخلا
بان فعل واقع شود از مخلوق مستحق مذمت شود و خدای تعالی هر این خود ذم و عقاب از مخلوق بسبب اخلا بان فعل
کند پس بحال خدای تعالی خود چنین را خللی نکند و با جملة کادری که از ایشان باشد که افعال منسوخ ذم نشو
از خدای تعالی صادر نتواند شد مثلا هرگاه خدای تعالی کند از ظلم بنا بر نوعی ذم و عقاب کند فاعل از ایا
لا محال و او بنود نشاید که خود ظلم کند و او است مراد از وجوب بر او ظلم بر خدای تعالی و با جملة مراد از وجوب فعل
بر خدای تعالی بودن فعل است بحقیقی که اگر دیگری اخلا بان کند مستحق ذم شود پس خدای تعالی منزه باشد از
اخلا بان فعل و اما اینکه تصور ذم نسبت بخدای تعالی که بجز در تحویل بیش نیست چه ذم مقابل مدح است
مدح یا مراد یا مساوی مدح و حمد در شان خدای تعالی واقع و تصور اخلا بان باین نظر بوجوه مستلزم تصور
مقابل دیگر نظر باین نیست پس آنچه معقول و مجوز نیست استحقاق ذم نسبت بخدای تعالی نه تصور ذم و عقاب
گفتارند حکم عقل بوجوب تصان خدای تعالی بصفات کمال و وجوب منزهه از اوصاف نقص راجع است باینکه عقل
هر صفتی را که در خود کمال خود نداند هر این حکم کند که خالق و صانع و الی الله باید که مصطف باشد بان کمال
بطریق اتم از آنچه در خود باید و یا هر صفتی را که نقص خود ببیند حرم کند که صانعش باشد منزهه از آن
و چون ایضا قاعده در صفات محقق شد در افعال نیز همین قاعده معتبر باید داشت این بود معنی وجوب
علی الله و اما وجوب من الله یعنی امتناع ترک گشت چنانچه وجوب خود معلول نزد تمام شدن عدل من حیث ان العبد
نه یعنی استحقاق ذم بر اثر دیدن این دو معنی بحسب غرض متباینند و بحسب تحقیق تا فی اعم از اول چه ابتدای امر
و وجود نظام کل من حیث هو کل واجب است از او چه تا به نیست و واجب نیست بر او چه خلاف معلول از او

حاکم

نامش متصف بقیه نشود اگر چه منیع باشد وجود موجودی از موجودات که نظام کامل مفضی ان باشد و ترکش متش
 نظام کل باشد واجب است بکمال العین یا ما بمعنی دوم ظاهر است و اما بمعنی اول بنا بر آنکه ترکش منافع غیر ضعیف است
 که نظام حیز باشد و نقص غرض از یک قبیح و موجب استحقاق ذم پس علق واجب باشد فصل چهارم از سببها
اول از مقال السور مرتباً و وجوب لطف و وجوب صلح بر خدا نیعم لطف با صفا
 قوم عبارت از امر نیست که نزدیک سازد مکلف را با نیان مکلف به مثلاً هرگاه عمر دعوت کند زید را و داند که
 زید اجابت او نکند مگر آنکه در ضمن رفعت استدعا کند و او نماید یا یکی از خواص خود را طلبد و فرستد یا بمحمد نوح
 از اکرام در باره او بفعل و در این امور مذکور دانه نظر بر نیل از غایت نیست که مکلف با اجابت ثلث لطف خوانند و دلیل
 بر وجوب لطف آنست که در مثال مذکور هرگاه عمر در آخر ضعیف باشد با اجابت زید مرد عورت امیر او داند
 بد و منافع لطف دعوت مقرون با اجابت نخواهد شد و فعل لطف هر آنست که مقدر عمر باشد و نکند که اگر عمر
 خود باشد و نقص غرض خود را متعلق قبیح بود پس فعل لطف بر مکلف حکم واجب باشد و اما وجوب صلح باید دانست
 که مراد از صلح هر چیزی نیست که با وجود اصلیت نظایر چیز منافی مصلحتی کل نباشد پس مکی نیست بر وجوب آن
 خدا نیعم بنا بر آنکه از او اتم نظام کل است بر اتم و جوه ممکنه که دانسته شد سابقاً باین وجوبی و چون ثابت شد
 وجوب منه ثابت شود وجوب علیه نیز بحدی ایجاد شدی بر وجه نقص بر تقدیری که ایجاد بر اتم و جوه ممکنه ممکن باشد
 داعی محذور مانع از ماعل متصف بکمال علم و قدرت قبیح است نزد عقلا و چون این مسئله را باین تقریر دانستی قادر
 شوی بر دفع شبهه هر که از مخالفین بنا بر سؤنهم مراد صادر شده تفصیلان و امثالان حال بعد از رساله سببها
 ایمان است که در اثباتی تصدیق این سخن نوشته شد فصل پنجم از سببها **اول از مقال السور مرتباً**
حسن تکلیف شرعی آنست که تکلیف بر دو گونه است عقلی و شرعی و حسن تکلیف عقلی محتاج بذیل
 نیست چه حکم عقل با حکام عقلیه که تکالیف عقلیه عبارت از امر است بعینه حکم امر است بصیحت احکام و حسن آن
 بر حسن تکالیف شرعیه بودن امر لطف و تکالیف عقلیه چه هرگاه مکلف مواظب باشد بر عبادات شرعیه از
 صلوة و صیام و سایر طاعات که احال از نزدیک باشد بجهل کردن بمقتضای تکالیف عقلیه مانند تحصیل معرفت و
 مراعاة حقوق و استعمال عدل و اجتناب از وجود ظلم و امثالان و دور شود در شبهه از مخالفان پس تکالیف شرعی
 لطف باشد و هر لطفی واجب بر صدق تکالیف شرعی است از خدا نیعم واجب باشد اگر نه افعال عقلی و احکام عقلیه لازم
 آید و منافض غرض از وجود انسان باشد **یکم** بر حسن تکالیف شرعیه آنست که نفس را طهر بخت و صفا
 قوتها و مختلفه و تضاده اعظم آنها عقل است و شهوت که یکی مستعد تحصیل معرفت الهی استحقاق قرب جوارش
 العالمین است و دیگری مهبهای محافظت بر امور نظام بدن و معادات و منافات میان این دو قوه در نهانیه
 و سایر قوی بعضی وجود را عوان عقلند بعضی وجود را عوان شهوت و بعضی از تدبیر ممکن است بر طایفه دوم
 قوی از معادات با عانت و امداد قوه عقلی بد و نا که ضرری در غرض اصلی این طایفه که حفظ نظام بدن است نهفته

منافض

در بیان طریقه حکم و رعایت دنیا

۱۳۵

بحوله لاخرو الاخر

خلاصه از کلام حکما در این مقام آنست که هرگز نباید از خود انسان در وجود خود بخواهی که متصرف شو محسوس
و موری باشد بصلح معاد محتاج است بمشارک جماعتی از بنی نوع خود تا معاون هم باشد را موری محتاج
من الما کل الما لبس سایر مایحتاج چون البیه میبشیم بطبیعی هذا مثلا لذلک یعنی ذلک لهذا و لهذا یحیط لهذا
و معادیت مذکور موقوف است باجماع در مکانی که ممکن باشد از معاملاتی که دیگر و تمدن عبارت از آن
اجتماع و مدینه عبارت از آن مکان باشد و هذا معنی قولم الانسان هذا باطبع و شک نیست که معاملاتی
است بعد از عدل و علاج است پسند قانون که سیلت مدینه عبارت از آنست پسند قانون محتاج است
بواضعی الهی از کما یجوز ان یزلک الناس امرایم فی ذلک یخلفون فیری کل منهم ماله عدلا و ما علی ظلمه و الاکثر
بودن واضع بحیثی که مخاطب را مردم تواند کرد و الزام سن و قوانین تواند نمود پس واجب است بودن از
انرا انسان و واجب است که مخصوص باشد من عند الله بجهت آیات و بشارات تا موجب امتیاز او شود و رعایت
انقیاد مردم کرد و بنی عبارت از این انسانست شیخ در شفا گفته و الحاحیه الی هذا الانسان فی ان بقی نوع
الانسان و یفصل وجوده از این احاطه الی انبات الشعر علی الاسفار و علی الاحجین و تعزیر الاخص من القدرین و
اخر من المنافع الی لازمه و نه فی البقا بل کما مالها انما ینفع فی البقاء وجود الصالح الانسان لان لیست یعدل یکن
ذلک یجوز ان یکون انصافه الاولی لضعف تلك المنافع و لا یفرض هذه الی انصافا فصل چهارم از باب یک و دوم
از مفاخره سوریه زری که طریقه صوفیه که اثبات نبوت عاین وجود انسان سیر سلوک است
لبسوی خدا بنعم و مراتب سیر سالک چهار است اول سیر من الله الی الخلق بقی ماسوی از خود بلکه بقی خود نیز
خود چنانکه در مقدمه کتاب اشاره بان شد و مشاهده ذات احدیه مطلقه بیلا حظ بقینات و شئون و اعتبارات
مرتب در سیر سینه الله مشاهده ذات احدیه باعتبار تعینی از تعینات صفات و ظهور از تعین صفاتی بقیه
دیگر از اخر تعینات انصافیه مرتبه سوم سیر مع الله مشاهده هویت مطلقه با تعینی از تعینات خلقیه کونیه
لا بقی تعین مکانی و مهمیه اعتباریه و قد شاهد فیها هویت المطلقه حقیقه مواصله الماهیه و الا مکانیه اعتباریه
محض مرتبه چهارم سیر من الله الی الخلق و ان بازگشتن است بعالم وجود امکان بعد از تحقیق بحقیقت و جوب و تکمل
او امر و نواهی الهیه و قوانین و سنن تا موسسه تحت هدایت لب لشکان با دیر امکانی بسیر حیات جبار وانی و
نمودن پر کندگی داری کثر اعتباری جمیع وحدت حقیقه که غایب اصلی غرض حقیقی از تعینات ادبایه و سلوکیه است
بنیت و شک نیست که این اسفار را به مرتبه است بعضی بر بعضی و مراد از بنی مسافر سفر چهارم است بعد از تحقیق با سفا
دلته سابقه و الاکثر از وجود مسافر جمیع تا اسالیق فله سلوک از عالم امکان بشهرستان و جوب تواند کرد و شود
نمذکر است اطلاق مد کومه از حضرت زانی علیه السلام بر طریقه حکما و منکرین باین ظاهر است اما الشیر
طریقه صوفیه خالی از حقایق نیست و ان نیز ظاهر شود از تأمل فی قوله علی السلام مؤیدین عند العلیم الحکیم بالحق
چه لفظ عند اشاره تواند بود بسیر دوم و سوم که فی الله و مع الله است و این هر دو موقوفند بر سفر اول که الی الله است

و این بیان صاف است
و بعضی که در این باب
با کلام ساده بنویسد

در بیان کیفیت نزول جبرئیل بطریق حکما

و لفظ معبودین که مذکور است متلازمان کلام بلکه اعجاز رسول بلکه معنی سامان و نبوت مشعر است بر ربوب چهارم که
 لا یخفی قصد چنانکه از باب دوم از مقابل سوّم در بیان حقیقت نبوت و ذکر خود اتر
 نفس نبوی و کیفیت نزول جبرئیل و القای روح الهی بسوی نبی بطریق حکما
 بدانکه حکما گفته اند در نفس ناطقه باید سه خاصیت مجتمع باشد تا مآقی باقیست بشریف نبوة سرافراز و اندیشه
 حق را بیحد کلام الله و بری ملائکه الله و بعام جمیع المعلومات و اواکثرها من عند الله و ان یطیع مآرة الکائنات باذن الله
 بیاض انسانست که نفس ناطقه را در او گویند و نسبت قوه ادراک و قوه تحریک و ادراک بر دو گونه است ادراک عقلی و ادراک
 و خواص باشد راجع شود بکمال قوای سه گونه چرا که قوه ادراک عقلی انسانست که هر عقلی که ممکن شود دیگر بر او تعلیم
 و نظرداده است و نظردار حاصل باشد از این باسرع حصول و از صلا منزه قوه حدس بدون تعلیم و کمال قوه ادراک
 سیما قوه تخیل انسانست که با آنکه بغایت قوی باشد در نهایت التقی و اطاعت باشد قوه عقلیه را بجای خودی که هنگام
 انقراض و استقام نفس بمقتضای معقولات و اتصال بر عقل فعال که مفیض علوم و کمال است باذن الله تعالی و جبرئیل
 عبارت از این قوه عقلیه میخیزد بسوی قوه عقلیه بخدی که هر صورتی که مرتسم شود در ذات نفس حیوانی تجرد
 و کلیت مرتسم شود مثالی از شیخ از در قوه تخیل بعنوان تسلی و جزیل پس حکایت کند مفید مدبر کمال قوه عقلیه را
 اگر ذات مجرد باشد بصورت شخصی از اشخاص انسان که افضل انواع محسوسات جوهری است در کمال حسن و بهر آنکه
 معانی مجردة از احکام کلیه باشد بصورت انفاظ مقرر و محفوظ که قوالب معانی مجردة است در کمال بلاغت و فصاحت
 و چون نطق در تمام تخیل بصورت کلام در کمال قوه و ظهور بود ادراک انفاظ و محسوسات بشرک جمیع کمالی که صورت
 ذات مدبر بحسب صورت انفاظ مدبر بحسب نوع کرد در چنان مشاهده شود که شخصی در کمال احسن در برابر
 ایستاده کلامی در کمال فصاحت القا میکند و چون انفاظ عقل و قوالب علوم و احکام را باذن خدا در این شخص تخلی
 باشد فرستاده خدا و انفاظ مسموع کلامی باشد از خدا و چنانچه در مادیات اول شخص مادی در خارج دیده شود
 بعد از آن تخیل شود و بعد از آن معقول گردد در مجربات ذات مجرد و اول معقول شود و بعد تخیل شود و بعد از آن محسوس
 چنانکه مادی بعد از معقول شدن اشیاء صورت معقول قائم بذات خود نمود بلکه قائم باشد بقدر انفاظ کل
 ذات مجرد بعد از محسوس شدن قائم بذات خود نباشد بلکه قائم باشد بحسب مشرک پس جبرئیل که عبارت از عقل فعال
 باشد نزد حکما اول بر نفس ناطقه نبی که حقیقت قلب است نازل شود و بعد از آن بجای آنش و بعد از آن بحسب در اید و هم
 کلام الهی را اول در نفس نشود و بعد از آن بجای آن در اید و بعد از آن معابد الهیه شود پس در خاصیت خواص نشود
 درین در کمال اعنی کمال قوه تخیل و کمال قوه عقل متخلف شود و یکی دانستن جمیع علوم و ایا که علوم من عند الله بسوا
 بشری نیم دیدن ملائکه الله و شنیدن کلام الله و پوشیده نماندن کلام و بعین و در حدیث مذکور از آن
 عبدالله هم اشاره تواند بود بطریق حکما در کیفیت خلق روحی و سماع کلام الهی که لا یخفی علی الحق القل چو حکایت کرد
 متخیل انبیاء مر علوم و احکام فایض من عند الله را و انفاظ مسموع مراد از نبی عن الله تواند بود و اما کمال قوه تحریک

کتاب فی کمال مرتبه نبوت

است که نفس ناطقه در قوه فعلیه شدت تاثیر بر مرتبه رسد که هر چه تصور کند هر صورتی که در خیال او نقش بندد و امراده بقلو
 بوجود او گیرد و حال در خارج موجود شود و این مرتبه کمالی محقق تواند شد که نسبت او در تصرف باده کائنات چون نسبت
 او باشد باده بدن خود چنانکه هر نفسی در بدن خود یک نفسی تاثیر تواند کرد چنانکه در صورت شهود و غضب و خفا
 و رجاء و خائف و حیاء این معنی نهایت ظهور دارد و نفس مذکوره در مرتبه دیگر در هر ماده مجرد و نفس و عقل اراده تا
 تواند نمود و چون این نسبت محقق کرد مطیع او شود و هر این ماده کائنات مجبیتی که هر صوفی که خواهد در او
 بجو اهش او زیاده و خدام وجود تواند شد و چون این مرتبه در کمال قوه تحریک است حاصل شود خاصیت سوم نیز
 از خواص ثلث مذکوره محقق شود و نفس ناطقه بحقیقت نبوة محقق گردد و قابلیت روحی حاصل ابدیت
 ابتدا در مراتب نبوة مجسم تقابل خواص مذکوره باشد در مراتب شدت ضعف شکل و نقص فصل ششم
 از باب و در آن مقام تسویر خبر بیا آنکه غایت مراتب انسان در کمال مرتبه نبوت است
 بدانکه هیچ کالی را انسان را بالاتر از کمال نبوة نیست و دلیل بر این است که در کمال انسان چنانکه در اهتدای ششم
 در قوه علت نظری و عملی هر کدام منشعب شوند بقوای متعدده در مرتب قوای نظریه قوه عقلیه است و مایه
 قوای ادراکیه هر کدام او بر مرتب قوای عملیه قوه فاعلی است سایر قوای عملیه هر کدام او بر کمال قوه عقلیه در دو
 چیز است یکی حصول معقولات یا اکثر معقولات اول بالفعل سیمایه بعد بشری و دیگر تغییر سایر قوای مجبیتی که
 منقاد او باشند و عاقلان و نگردد کمال قوه فاعلی نیز در مرتب است و قوه تاثیر بر مرتبه که تا اثرش بر محتاج بالاعت و اسباب
 طبیعیه نباشد و در کمال انقیاد و اطاعت مایه قوای عملیه مایه کمال قوه نظریه بیکل جزئی بر مرتب منوط است بدو
 خاصیت اول از خواص ثلث مذکوره و کمال قوه عملیه باحد جزئی که قوه تاثیر باشد منوط است بحاصیث ثلث از خواص
 ثلث در قوه تاثیر حاصل شود و در کمال او محسب و در کمال آنها سایر قوای محسب شدت قوه تاثیر موجب تغییر
 سایر قوای باشد کمال این غایت کمال انسان را عجب کمال نظریه و عملیه منوط خواص ثلث مذکوره باشد که
 مرتبه نبوت مشتمل است بر این غایت کمال انسان مرتبه نبوت باشد تا الشیخ تا الشیخ ان النفس الناطقه کمالها احوال
 بهان یصیر علما عقلیا مرتبه اینها صور الکل و النظام المعقول فی الکل و الحیز العالی فی الکل ثم قال و ان فضل الناس
 است کمثل فسر عقلا و بالفعل معتلا و لا دخل فی الکل و ان یكون فضایل علمیه و افضل هو له و هو المستعد لمرتبه النبوة و هو
 الذی ینفوا انفسا یتحصلا ینفد ذکرها هم قال و من هذا الفضائل ثلثه و هم که رجوعها العاقل الذی
 خارج عن الفضائل النظریه و من اجتمع له معها الحکمة النظریه فقد سجد من نافع ذلك بانحو اصل النبوة کاد ان
 یصیر بالناسیا کاد ان یخل عبادته بعد الله و ان یفوض الیه امور عباد الله و هو سلطان العالم الا یحیی و خلق فی الله
فصل هفتم از باب و در آن مقام تسویر خبر بیا آنکه غایت مراتب انسان در کمال مرتبه نبوت است
 مرتبه نبوت و مرتبه نبوة نیز مشتمل است بر مراتب متفاوت و در مراتب مرتبه نبوت است که مشتمل بر اضعف مراتب
 خواص ثلث باشد و کمال شود تا مرتبه که مشتمل بر اقوی مراتب خصایص مذکوره باشد که اقوی از آن در مرتبه کمال

متصور نباشد پس بالانرا از مرتبه ممکن نتواند بود و آن مرتبه عقل اول است که معلول اول صادر است از مرتبه واجب
و بالانرا از مرتبه نیست مگر مرتبه وجود واجب آن مرتبه یعنی مرتبه که بالانرا از مرتبه واجب اولی بود مرتبه وجود واجب
الابدی است که نتواند باین مرتبه رسد و تمام مرتبه معلول اول در سلسله بدو و مرتبه حاتم الانبیا در سلسله عوکی
موازی هم باشند و قوس برتری و قوس صعودی اینجا سه بر سر گذارند و دائرة وجود بان تمام شود و بیان کیفیت این
دائرة است که وجود موجودی که اول از واجب الوجود صادر شود یعنی معلول اول که محال است وجودات امکنه
باشد که اگر است از آن ممکن بودی واجب بودی که اول صادر شدی و بعد از معلول اول مرتبه وجود نازل شود و بنا
بر حصول واسطه و علت که در تدریج و بساطت متفاوت است نازل تا مرتبه که نازل از مرتبه موجودی بالفعل نتواند بود پس مرتبه
موجودات ممکنه عقول باشند علی اختلاف مراتبهم و بعد از آن نفوس علی تفاوت طبقاتهم و بعد از آن طبایع علی
اختلافها و بعد از آن جسم مطلق و نازل از آن جسم مطلق موجودی نتواند بود چه هیولی اگر چه نازل از آن جسم مطلق
لیکن در حد ذات خود همه وجود با تفاوت است زیرا بالفعل نازلترین انواع جسم مطلق جسم عنصریست با اینجا منتهی شد
سلسله وجود بدوی و نازل از این است که در سلسله وجود عوکی و تضاع و بساطت عصری چون منتهی شود و در
صورت ترکیبی که نازل از وجود مرکب که محال است از مرتبه وجود بدو بساطت عصری باشد و صور و کلمات متفاوتند و اول
مراتب در شرف وجود مرکب معتد است بعد از آن نبات و بعد از آن حیوان و بعد از آن انسان و مراتب انسانی مختلف است
و اشرف مراتب انسانی مرتبه نبوت است و مراتب نبوة نیز متفاوت است و اشرف از همه مرتبه حاتم الانبیا است و ترتیب نبات
سلسله بدوی باشد و ترتیب تضاع سلسله عوکی و هم چنانکه در سلسله بدو مابین اول سلسله و واجب الوجود
مرتبه متصور نیست واجب است که در سلسله عوکی مابین آخر سلسله و مابین واجب الوجود مرتبه متصور نباشد
تا هم چنانکه وجود نازل آمده باو مایل شود و مایلها حقیقی هر دو واجب الوجود باشند پس این دو سلسله در یکجا نتواند
الوجود بهم متصل باشند و در یکجا نیست یک هیولی و هیولی مقابل حقیقی باشد پس مرتبه وجود با واجب الوجود
چه هیولی نبوة محض است و واجب غایت محض و نازل در سلسله در دو سلسله متصل باشند نشیب هر یک از این
دو سلسله خط مستقیم مناسبت باشد چه در خط مستقیم با هم در طرف ملاقات نتواند کرد پس مناسبت نشیب هر
یک باشد نفوس و قوس هر یک گذارند که چه لازم نیست که دائرة هم رسد بلکه گاه دائرة هم رسد و گاه
شکلی دیگر از آنرا اما چون شکل تمام اشکال است ترتیب نظام کلی در سلسلتین بدو وجودات ترتیب نباتی لهذا
نشیبان بدائرة مناسبت باشد پس وجود حاتم الانبیا دائرة وجود تمام شود و مایلها تضاعی بهم متصل
و معاً حقیقی بهم متحد میشوند پس مرتبه وجود حاتم الانبیا با او مرتبه وجود عقل اول واقع شود و سر اول ماخلق
روحانی مع الله است که لا یسعی غیره ملک مقرب لانی برسل ظاهر کرد و در مراتب موجودات و افتخار سلسله وجود
بامراتب موجودات در سلسله بدو که در شرف مناسبت هم باشند هر کدام بوجهی در سلسله باشند اگر چه سلسله
مبادی غللی است لیکن ممتاز نازل و ممتاز است از واجب الوجود و سلسله اولی اگر چه معلول است لیکن متفاوت

و متوجه اند بعد از اول و اما در فضل مراتب انبیا که در امتداد رسالت عود می فضل اند از عقل و مدان که در واقع در سلسله
 بدوی بنا بر وجود قوه مضاده و مدخلیت کسی سجد را نبیا و عدم آن در مدان که در عقل مجرد و فصل هفتم
 این و تمیز مقال سوّم در کیفیت حکومت بنی شیخ در شفا بعد از اثبات رجوع جود انسان مضبوط
 بیوت گفته شد که انسان از او وجود بچکان نیست لکن انسان در امور هم سنانا با ذراته و امره و وحیه و انزال الروح القدس
 علیه و یکنوا اصل الارضیما نیست بقرینه ایا هم انهم صانعا و احدا قادرا و انهم عالم بالسرّ العزیز و لا یفتنون
 فی علمه لیست من معرفه الله فوق معرفه شرانه و احد حق الاشیاء که اگر از این در گذرانند در تکلیف کند مردم را که
 تصدیق نمایند بحقیقت وجود واجب و بایستی که واجب الوجود در شفا الیه نیست مکانی نیست منقسم نیست از خارج الفا
 و لا داخل و اما لایها از مسائل تجرید و نیز آنکه در ادق و اللطف علوم حکیمه مسائل نظر بر این نیست که در شغل عظیم
 مردم را مشوش شود و بر ایشان واقع سازد ایشان را در آنچه از آن حاصل نیاید لکن کار را معان الموفق الذی یبذل
 وجود و چه ممکن نیست مردم را تصور امور مذکوره علی وجهی که یکدیگر تسبی عظیم و ناممکن القیاسی هم آن تصور و حقیقه
 هذا التوجیه و التزیین بر اعرام مکتلف نشوند چنان امور را برایشه مبادرت بنگذیر جوری چنین نمایند مضطرب
 بمباحثات و معادلات که باز در ایشان از اعمال متعلق بدین در بر او اوقع هم فرار عما القاصد صلاح المذنب و نشاء
 نبی که چنان نمایند مردم که حقیقتی بغیر از این درین ظاهر نزدیکی در میان میلادان حقیقت را از تمام ایشان بیک
 واجبه که در خصص بر میدن حقیقت ظهور مذکوره ندهد و آن یفر هم جلال الله و عظمت بر موزر امتثال لایها
 التي هم عندهم جلیله و عظیمة و باسان یشمل خطاب علی موزر اشارات یستدعی المستعین باجماله للنظر فی الحق
 یعنی با نیست بلکه واجب است که در موزر بنی مشتمل بر موزر اشارات که داعی شود جماعت از خواص امت را که
 نظرات مستعد فطری فکر باشند بسوی تحصیل علوم عقلیه و حقایق و اسرار حکیمه و واجبه است که بشناسند وجوب
 اطاعت امر الهی را و این را که اماده و مهیا کرده است خدای تم برای مطیع ثواب بدی برای عاصی عقاب بر سر مذقون
 تلقی میجویند و موزر معتزله را بقبول السمع و الطاعة و یضرب للسعادة و الشقاة امثالا بغيره و یصورونه و انما
 الحق في ذلك فلا یلوح لهم الامر اجمالا و هو ان ذلك حق لا ینکره و لا ینکره ان سمعته ان هدا من اللذة هو ملک
 عظیم من الامور و عذاب عظیم فصل ثامن از باب و تمیز مقال سوّم در رجوع عبادت و شفا
 فی الدنیا و اخره علی ماقالته اشکاک و نیز شیخ در شفا گفته که ان هذا الشخص الذی هو التیلس ما ینکر رجوع
 مثله کل وقت فان الماده التي تقبل کمال مثله تنفع فی ذلیل من الاخره لکن واجبه است در حکمت الهی تدبیر می جست بها
 سنت و شریعت کلیه در این تدبیر است مردم را در مردم است معرفت مبدأ و معاد و وقوع لسیان از این معرفت پس واجب است
 ایجاب فعال و اعمال که بنگارند از این منافع را به موجب بقای تذکره شود پس واجبه است که ان اعمال موزر باشد باند
 الله و المعاد و ان الفا علی امثاله که بر زبان گویند و نیای که در مدول گذرانند و واجبه است شناساندن مردم را که اینها
 مانع بر علی الله و نیست و چون بها انحراف الکرم و ان یکنون ملکان لا تعال بالحقیر علی هذه الصغیر و هذه العبادات

المفروضه علی الناس مثل الصلوة والصیام والحج والجهاد فائدة جهاد تقویک دین و سلطت بلاد است مع فوائد اخری و فائده
 حج است که هر کجا که مشغول موضوعی از بلاد که اصل او و فواید برای عبادت خداست و آن موضوع است خاصه خدا
 نه و بقی است مخصوص بر وی و مباحث و مسافرت بسوی موضع مهاجرت است بسوی خدا یتیم هر اینها را این مقاصد و نیت است
 عظیم در نفس هم نمید و بمنزله آن باشد که نفس از بدن مهای قطع علاقه ببدن شود و متوجه عالم حقیقی خود در عالم الحقیق
 و صیام اگر امر نیست حدیثی است که عظیم کند و نفس را در صلوة خود افضل عباد است و افضل عبادت عبادت است
 که فرض کند مباشران خود را که بان عبادت بخاطر با خدا یتیم میکند و مناجاة با او می نماید و فرض کند خود را که پیش
 خدا یتیم استاده است و حاضر شده نزد او پس با خود در پیش خدا یتیم مراعات کند هر چه در پیش ملوک عادت بر آنها
 مثل آن جاری شده است از خضوع و خشوع و عرض بجز قبض اطراف و ترک النفات و اضطراب هذه هي الصلوة پس بنا
 که واجب کند بر مصطفی احوالی که بان مستعد توجه به صلوة شود و مثل آن احوالی که در وقت مدقات ملوک جاری شده
 عادت بر عبادان من الطهارة و النظيفة فكذلك یس في كل وقت من اوقات العبادة ادا با و رسوم و عبادت و انشغال از
 این عبادات برد و گویند است احد همار سوخ ذکر الله و المعاد فی انفسهم میدوم نید و هم التشیب بالسن و التشریح بالجم
 ذلك و این منفعاتی است که معظم آن راجع است بنظام امور معاش و هم درم الانشغال بغيره نفس است بسبب ارتعاش باین
 عبادات نیز انکساب عبادت بدین که مضاد اسباب سعادت است این منفعاتی است راجع بصلح معارف و هذا التزین بمحصل
 با خلاق ملکات بکسب افعال من شأنها ان تصرف النفس عن البدن نندیم بد که حال معدن الدی لها فاذا كانت كثيرة الرجوع
 الى ذاتها لم تفعل من الاحوال الدينية و عبر من هذه الافعال على النفس كذا الله و للملک و عالم السعادة شات نام است
 ذلك منها هیئات الانواع من البدن و هیئات البدن فاذا جرت علیها افعال بدنية تفرق بينها هیئتها و ملکات تفرقها و التواتر
 غلظة علیها منقاد لها من كل وجه و لذلك قال القائل الحق ان احسنات بدن هین السیئات فاذا دام هذا العقل من الانسان
 استفاد ملکات اللغات الى جهة الحق و الاعراض عن الباطل و صار مشددا لاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة الى
 بیاض است که مواظبت بر عبادات مفروضه و مداوم باین و ادب بر عبادت موجب صرفت نفس است از بدن و لذات بدن که
 هر اینها امر نیست و ازل و نانی مشوب بکاره شد بدیه و مصائب عظیمه بسوی عالم الهی و مضایق حقیقی و مطاع انوار مجرب
 و مشاهد و ذات نورانی و چون این معنی واضح شود و ملک کرد و التذلل و نفس بان مرتبه رسد که اعدی عدو خود را می بیند
 که موجب انوار و انوار عالم باقی و توجه او بدین عالم باقی باشد و توجه بر امور بدن و دنیا هر چند پادشاهی دنیا باشد
 بغایت مکره و می شود و محبوب ترین امور در نظر او خلاصه از این بدن و عداوت این بدن باشد و از این انباشت که جهان مقدر
 مرتضوی علیه السلام در وقت بر بنیان مبلع علیه اللعن نیز بنیان مبارک جاری که دانید که فرزند بر بال الکعبة و از بعضی نقل شد
 که هنگام انحلال مشکلات علی می کشید این باب الملوك من هذه اللذة یعنی لای الذلها را که عالم که این لذت در بیان دولت
 ملک و سلطنت فراموش کند چه هر مسلمانی که بمنزله و زینت نیست بعالم ملکوت و در و شهبه بمنزله برده است که در وزن دنیا
 گرفتار شود و مزین شهبه و حال عقده بمشابه برداشتن پرده و مشاهد از وزن و منکشف شدن عالم نوران لذتی بان نرسد

و اما بیان استقامت بایر که میزبان الحسنة و انفسا من الله استقامت که نوع عصمت هرگاه ملک شود و انفس من نفس سوخته
یا بد نفس موجود آنکه نوران شود و بسبب نورانیت قبول طلب استقامت کند و امر آن از روی صراحت کرد و داعیه زنی با هم
نرسد و موجب نفرت و اجتناب و از سبب آن گردد و معنی زها بربیتان همین باشد و مویان است آنچه از حضرت پیغمبر
صلی الله علیه و آله و عرو شده و در باب صلوة و ختمه و سوره که هر که بشنود و در پیج نوبت و وضو کند و صلوة با شرایط و امر که
امرد هر این در نفس او هیچ گناهانی نماند که می گوید روزی پنج نوبت در هر سال صاف کرد و در خان جاری باشد هر روز
و سرتو بشود هر این هیچ درستی در بدن وی نماند و با جملة عبادات شرعیة افعال است که اگر باطلان معتقد نباشد
بودن انرا از جناب خدای تعالی چون موجب نیکو خدای تعالی و اعراض از عز و جلال است هر این بر سر او است که فایض کرد و انرا
بجای عظم از جملة توکیه نفس که نفس من عیلم ان النبی من عند الله و با رساله الله و واجبه انکرا الا الهة الا رساله ان جمیع
ما یسبب فاما هو ما وجب عند الله ان یسبب من عند الله تعالی فصل اول از باب دوم از مقاله السور که
وجوب عصمت انبیاء علیهم السلام بدانکه طریق حکما ثبوت این مطلب در کمال ظهور است چه بنا بر تحقق خاصیت
النسب چه قوای نفسانی و معقولات و عقل من حیث هو عقل متبع است که امر او معصیت و فعل متبع از او
صادر گردد و مراد از عصمت عز و جلال است که با وجود ان داعی بر معصیت از او صادر نتواند باشد با قدری بران و این عز
عبارت از نفوذ عقل است عیشتی که موجب هر قوای نفسا شود و اما بطریق متکلمین دلیل بر این مطلب است که
یست که عصمت انبیاء لطف است نظر بکلافین چه هرگاه عصمت واجب باشد و ثبوت تمام بافعال و اقوال و احصا شود
و مکلف بسبب این معنی با قیاد از نزدیک و از غیالفت او در نشود و لطف هر این واجب باشد بر حکما که پس عصمت
الایا واجب باشد و چون عصمت ثابت شد واجب باشد اعتبار او بسبب جمیع ذنوب صغیر و کبیرة بعد از نبوت و منک
از نبوت چه لطف را این صورت نام باشد بلکه حقیقت لطف باین متحقق شود که موجب نفرت و پیچ و جبر در هیچ
وقت متحقق نباشد فصل دوم از باب دوم از مقاله السور که کیفیت وقوع معجزات است
بمعنی اما معجزات و خوارق عادات که از مقوله فعل و تحریک و تاثیر است منشأ آن خاصیت تاثیر است از خصایص نبوت که
چه هرگاه نسبت نفس نبوی بماده کائنات بر تبه باشد که هر چه تصور کند در احوال شود و هر صورتی که اراده روا
ان کند از او زایل نشود پس ابراهیم و ایزد العزیز و احداث صحت و افاده نصرا مثل انما یجوز تصور نبوی که هر این نبی
خدای تعالی متحقق شود و هر چنین برید مستحق و تسبیحین میرد و اشباع جابج و احصا غایب چنانکه در امتیان عز
بلقیس است و ثابت چنانکه در معجزه و انطاق صامت چنانکه در چنین بدیع و تسبیح صامت از نیک و در مثل
انطاق صامت تواند بود که آثار و تصرفی نظر بخیمه حاضران متحقق شود و انرا باین حال که معلو مخصوص است
در خیال ایشان صورت لفظ و صوت که انرا باین قال است پذیرد بر حال معارف فی مر اسطو انرا لاند شوند
معنی دلالت عقلیه و علوقا اما که حصاة نیز از ان است بوجود و عظمت و جلال صانع تسبیح امتاع کند در جزئی
عادت و در اعجاز نظر با سماع تسبیح عقلی و حزن عقلی باشد و مر حاضران انرا نظر بعد و در چنین و تسبیح

و حصار و هم چنین در احضار غایب تواند بود که انحاء نظریات و صورث سر بر منتهای نبوی که واقع بود در حق مشرک حاکم
ان باشد نبوی که مشاهده شود و از اعظم معجزات علیه احوال نبوت دان تواند بود که بتصرف در ماده بدن هیت
باشد و نقه نبوی که قابل غلق و روح شود و نتواند بود که بتصرف در عقلیه و حق مشرک حاضران باشد نبوی که فضل ناطقه
مفارق منتهای شود و مشاهده کرد و نیز از ان جمله شوق فرخ و افلاک است و ان تصرف در حق مشرک اقرسب که چه بود
ان در خارج سبب میسر ممکن است خرق افلاک بغیر از محذورات بلکه منسج عقلی نیست بلکه منسج عادی است و این منسج شود معرک
جسمانی نیز چه قضیه معراج مستند خرق محذورات نیست انفعالی که مخصوص ماده کائنات است انفعال ایجاد نیست
از راه اسباب عادی و امور طبیعت باشد نه بمعنی مطلق بقول و اما اخبار و معجزات و سایر معجزات قولیه مرتب بر عباد
از لیب است که مناطش اتصال بعقول مجردة و نفوس فلکیه است و دانستی که جمیع جزئیات مرتسم است در نفوس فلکیه و سبب
اتصال مذکور مطلع شود نفس نبوی بر امور غایبه و وقایع مسبقه و این که تقسیم در حالت نقطه است و در حالت کساف
سایرانام را نیز در اکثر احوال ان معنی دوی هدهد گاه محتاج بتعبیر نبی شده و این در حق صحت حکاکات متخیل باشد
کمال انقیاد و مرتضی ناطقه را و گاه محتاج بتعبیر این در وقت تعصی متخیل باشد و انفرادی فعل و تحلیل و ترکیب
فصلک و از هر که از باب و زمانه مقاله شریعتی معرفت نبی و تحصیل علم بصکات مذکور
بدانکه تحصیل بصکات نبوت در محاکم عقلی و نظری در حقایق موجودات را که اعراض و تکلیف نوعی نظری کرده
باشند و عارف بمبدأ اول و مبادی اول و نبوت شده و صحت نبوت و وجوب وجود نبی را دانسته در کمال سهولت است
معرفت خواص ثلثه را ایشان از ابعاب ایشان شود و تا ملایم بحاری احوال و افعال و اقوال صاحب عون و شنبه نبوت
و اعراض نبی نیز اصلا دایم معنی نموده مفید حصول بصکات مرمصادق و کذب کذب است شود اما بر جمهور و عامه الناس
این امر بغایت دشوار باشد و محتاج باشد لا محاله بنظر و تا ملایم بحارات اصابت نظر در معجزه نیز محتاج باشد بصکات
و تمیز مالا کلام که اکثر عوام فاقد اندیش لا بد است ایشان از نخست تعلید عقلی خود کردن تا بتدریج بخیر و خیر تصدیق
تعلیدی و درهای ایشان اسفند را بد و با محاصره مورث ایمان اجالی کرد و بعد از حصول ایمان اجالی اگر موقوف
بتعلم اصول و تحمید اعمال نظردر کلام منزل نبی و اقوال صادقه امر معد نبوت ایمان ایشان کامل شود و بر مرتبه
یقینی نفسی رسند الا اگر قاصر باشند از اعمال نظرد قبول تعلم کفایا ایمان اجالی خود بمواظبت اعمال و افعالی که
شریعت بان وارد شده مشغول شوند و انقباض او امر و خواهی الهی را ند و سازند و قیاسی بافعال و حسن نبی را مطلقا
نامودی بصلای معاش و نجات معاکر در درسیا باشد که معجزه مرتبه ظهور مشتمل شود بافعال ساحرین و مشتمل
و حکمت و مانند آنها و تمیزان بمقدار نبوت لبوی حق و دعوت بسوئی ^{طریق} و ان که در لیکن موقوف است بر عقلی که تمیز
میان حق و باطل تواند کرد و بالاخره محتاج بتعلید علما شوند فصلک سینه هر از باب و زمانه مقاله مذکور
سوق مرتب است نبوت پیغمبر محمد ابن عبدالله صلی الله علیه و آله و سلم بدانکه نبوت
نبوت شخص از احخاص کسی که در زمان نبوت نباشند و مشاهده اند و احوال او کند در محال ظهور است بحقیق که اگر

در بیان اثبات نبوت خاتم الانبیا

۱۴۳

فی العمل عقلی شعوری باشد محتاج بمشاهده معجزه نیست و اما اثبات نبوت شخصی معین بعد از انقضای زمان نبوی خاص
در طریق تواتر اخبار و آن بر ادعای شخصی معین منبوت را و اظهار معجزه بر طبق دعوی خود و این معجزه ای علم یا ادعا
نبوت و ظهور معجزه بر طبق ان پیغمبر ماصلی الله علیه و آله متفق است برای ما از راه تواتر نبوی که تا بر تشکیل نیست
مانند علم مایه وجود بلدان نایب چون مصر چین و احوال ماضیه چون ملک جمشید در زم زم و رسم و عجزات پیغمبرها
صلی الله علیه و آله و کون نهنگی ظاهر یا لعین و ان قرآن مجید است که متواتر است نبوت ان از آن حضرت و تعدی بان پیغمبر
در معجزه معارضه ان در آوردن بر بلغای عرب و ادعای معجزه بودن قرآن علی اصح الاحوال لبدیع قیام بودن او و کس در انصاف
مراستب بلا غش و اعلم در جرات صاحب علمای عرب و فضائل العربیة یفهم و علما الفرق بهما تم فی الفنون العربیه و غیر
ایشان ادعای بلغای مشرکین عربیان معارضه قرآن و اثبات باید این فضل را عیسا ویر معلوم است از این که اگر انقضای
هر این بر اساس پیغمبر و ادعی بر نقل امثال این متواتر است بحیثی که از عدم نقل ان علم قطعی حاصل شود بعد از این
معلوم است که غیر از معارضه قرآن بیا بر است که انبیا ان بمثل ان کلام در بدایت و غیره در شفا طاف بشیر در هیچ
زمان بدایت در میان عرب بر تیره نبود که در زمان مشرکین قریش بود هر گاه ایشان را قدرت معارضه نبوده است
معلوم شود که معارضه قرآن خارج از طاق بشر است علما گفته اند که معجزه هر پیغمبری از نفس کمالی قضیه نبوی بود
در زمان ان پیغمبر در کمال داشتند چنانکه در زمان موسی علیه السلام چون ساحران سحر بودند و علم سحر
بر قریه رسیده بود که در هیچ زمانی نبود لهذا معجزه موسی منقلب شد و عصا بصورت حیدر و فروردن جمیع اسباب
سحر ساحران شنبی بود لیکن ساحران که در میانها را چونان در نظر نموده بودند که حیاتی افای اند بخدا کردند
بود که موجب وجود موسی نبی شود و چون ان ساحران در کمال مهارت در علم سحری بود نداشتند که عمل موسی
چهره شبیه سحر است اما ان موسی است بلکه کار دین الهی خارج از طاق بشری لهذا همه شیخیه در افتاده ایمان آوردند
در زمان عیسی علیه السلام عالمی بر مردم علم طیب بودند و از ان اراض تا عاده و تحت لهذا معجزه عیسی که انجا
موسی و ابی را که ادعی بود از ان جسمی نمود و کمال در طب است که از طب ان اراض و اعاده و تحت ممکن است
نم از ان که در کتب ان عاده حیات و بقای هم چنین غالب در زمان داود علیه السلام و عیسی علیه السلام موسیقی بود لهذا معجزه موسی
نار و نور زویر بود باهنگی که از استماع ان روحش بطور مدح و شوق معنی می افتاد و ان پس چون غالب و و شوق بعثت
پیغمبر ماصلی الله علیه و آله و علی جمیع الانبیاء من قبله فصاحت و بدایت بود و این فضیلت بالغ باقیه مراتب کمال لهذا
از هجرات آن حضرت قرآن مجید است که مشتمل است بر حقایق و دقایق این فضیلت بر مرتبه که اشمال کلام بشر بر مرتبه
ممکن نیست مشرکان عرب این معنی را نمیدانستند بنا بر این در تعالوت و طایف عباد ایمان میاوردند و از اعظم انکه
بر این که مشرکان قادر بر معارضه قرآن نبودند ماضی نقل و قتال و حرب جلال و هلاک شدن صداید و اعیان
الطبیعه در مقابل و ظاهر است معلوم محذوری که حاکم شبهه اصلا نیست این که اگر معجزه در شان بود که الزام ان ضرر
معارضه قرآن هر این اختیار ان می نمودند و قرآن هلاک خود نمیدادند و مقابل سبب و ان را هیچ بر معارضه قرآن

شدن ایشان است

[illegible]

خاتم نبوت
کردی گفت گیاره دان
حضرت بود و دل

للمعقود صفاته و انما صفاته صفات حسنه و اخلاقه جلیله بعدی که شک نیست در خارق عادت بودن آن ها مانند
اجتناب از کذب و تمام عمر و احوال را از اقدام بر فعل قبیح کفایت می نماید که احدی از اعدای آن حضرت نباشد عداوت و ظلم و
کذب و قبیح با آن حضرت نسبت نتوانست داد و دعای آن نتوانست نمود و معلوم می شود که همان صفات با این صفات که از پیش
بود که قابل تمسک بمقابلان نبود و ادا کننده آنها تمام تریش در اخلاق عیسوی و انسانی مکتبی نسبت با آن حضرت در عیان
ظاهر است و نیز در امانت بمنزله بود که قبل از بعثت در میان قریش ملقب بامیر شده و دیگران که هرگز کسی از آن حضرت
با کفر یا نادانی شدن معادلات قریش قبل از بعثت و عظمت حورث شده و مخالف و کثرت عدد و عدلنا عادی و قنوت و
ضعف اتباع بعد از بعثت و ان عظم الخوف مثل یوم الاحد یوم الاحزاب استخفا حوفی و هر انی اضطرار و عجزی
نموده و این برهانی است واضح بر کمال توفیق و توفیقش بر اعیان الله حیث قال تم و الله یعصم من الذم ما یرید
حسبک الله و قال یقین الله و نقد مضمره الله و دیگران که عظیم الشکر و الرحمة علی امتیه تا آنکه خطاب بملک الله
با حق نفسک و لا تدع حب نفسک علیهم حسرت و لا تحزن علیهم و امثال ذلك مضمون هر آنکه خود را خواهی گشت و هر
خود را در حرکت و الله و هلاک خواهی گرد اگر امثال ایمان نیافرید و قبول دین نکنند و دیگران که کثرت سخاوت و عادت
میا کات و عدم اعتنا با امور دنیا بر تیره بود که معاتب شد بقوله و لا تبسطها اکل البسط و انیمه نان فریاضه و علی علی
و الزوجه و الی ریاسته لیزک هذه الذی عوی فلم یلقن الله هم و باقی بود برین سیرت و صیغه و طریقه و صیغه عز و العزالی
و ظاهران الکل و المیزان و دیگران که با اهل دنیا و وقت و رعایت ترغیب و بدو یا هت و اما لکن در عیان
تواضع و هم چنین سایر صفات کمال الشرف که در شهرت از انساب اظهراست و نیز در هر یک از این صفات کمال
مزیات عظیم و مرتب قصوی بود که هر یک از آنها علی حده بالغ بر تیره اعجاز و داخل در خوار و علا است فضل و عز
مجمیع تلك الصفات و اما معجزات عقلمیه ان نیز بر چند نوع است الاول ان صلی الله علیه و آله و سلم من قبل و فی بلد
ما کانوا من اهل العلم و لا کان فیها احد من العلماء و الحکماء بل کانوا یحکمون فیهم و لم یذع احد من العلماء
الحکما الی ملک البلده و ینفق لصلی الله علیه و آله و سلم من تلك البلده الا مرتین الی الشام و کان عدده تلك السنة
قلیل ثم بلغ فی عرفه ذان الله و صفاته و افعال و اسمائه و احکامه هذا المبلغ العظیم الذی عجز جمیع العقلاء من قبل
اقرا الکل ان لا یکن ان یرزوا علی ما یرزوا ان الحکماء من ذلك رانیه و ذکر قصص الاولین و تواریخ الاخرین و جمیع
یتکون احد من الاعداء ان یقولوا ان اضلانی فی شئ منها و لم یقدر احد ان یقولوا طاع کنا یا اولئکنا استاد و کان هذا
الاحوال ظاهرة معلومه لاصدقاء و اعداء و کل من لم یعقل سلیم و طبع مستقیم یعلم ان هذه الاحوال کالتیسر
بعلیم الهیه و هذا نیز بر اینست که هرگز از آن حضرت قبل از اظهار نبوت خویش و رسائل الهیه نیز بر سبیل طلب تعلم
و نیز بر سبیل اتحاد و تعلیم ظاهر شده و نیز بهر حال را مورد معلقه نبوت و رسالت متحد و متکلم بوده و نیز بر
مبارکش جاری شده و دلیل بر آن است که اگر نه چنین بودی هواینه تر نشو و ایامیکند فانیه و فی التذکر
والنمل من قصص هذا الکمال ان حیث تدلت ان علی اظهارها و چون احدی را دین طعن نکرد و ظاهر از همه ما کان

[illegible]

دین و قطعی عقلی است که مستلزم ثبوت نفس الاهی بوساطت ثبوت دینی باشد و از این جهت معلوم ظاهر شده بود دلیل عقلی
و دلیل دینی هر دو دلیل عقلی است که دلالت کند بر ثبوت مطلوب بوساطت هیچ یک بر باینکه هیچ مقدمه اثبات عقلی باشد و هیچ
است که دلالتش بوساطت هیچ باشد از این جهت هیچ مقدمه اثبات دینی باشد یا بعضی میگوید بعضی عقلی پس دلیل عقلی یا
که مقدمه معتبره که در او مأخوذ باشد یا ضروری نیست باشد یا منتهی ضروری نیست چنانکه قطعی عقلی است که هیچ مقدمه
ضروریات باشد یا منتهی ضروریات و دلیل دینی عقلی است که یکی از مقدمهات به معنی اش نه چنین باشد چنانکه دلیل
عقلی است که یکی از مقدمهات ضروری باشد و نه منتهی ضروری بلکه منتهی یا مشهوری یا امثال آنها باشد
دلیل عقلی است که یکی از مقدمهات عقلی باشد و معنی است که هیچ مقدمه اثبات دینی باشد یا بعضی میگوید بعضی
عقلی و قسم اول اعنی آنکه مقدمه اثبات دینی باشد و متفق نتواند شد چه دلیل دینی یا خارجی موقوف است بر علم بصدد رسول
و این علم حاصل نتواند شد که از او عقل اول و دوم لازم آید پس انکار از جمله مقدمهات دلیل دینی علم بصدد رسول
که نیست مگر عقلی و دلیل دینی با عقلی قطعی هستند بدلا لفظی و خلاف کرده اند که دلالت لفظی قطعی نتواند بود یا نه
چون بر آنند که دلیل لفظی مفید قطع و یقین نتواند بود یا بر آنند که دلالت لفظی موقوف است برده مقدمه قطعی و موقوف
بر ظنی نتواند بود موقوفی اول معرفت لغات که منقول است بجز احاد که نیست مگر مفید ظنی و معرفت خود شک
منقسم شود یا صوری که منقول است بجز احاد و فرجه که ثابت است بقیاس هر دو نیستند مگر مفید ظنی و معرفت علم بعد
است از لفظی چه بر علم بعد بخوبی و چه عدم حد و انضمام ششم عدم بقدر و تاخر هفتم عدم محض ششم
عدم تاخیر تاخیر عدم معارض عقلی که هر عدم معارض عقلی جمیع این عدمات مطنونند چه هستند نیستند مگر
بعد وجدان و عدم وجدان دلالت قطعی نکند بر عدم وجو اثناس است که دلالت تلخیص گاه باشد که مفید باشد
و احوالی که معلوم باشد یا سوا اثر و یا عقل چون مقرر بقدرش معلومه قطعی باشد لا محاله مفید قطع تواند
بود پس حق است که دلیل لفظی قطعی نتواند بود و چون انچه دلالت است بر آنکه اجماع از ادله معتبره است چه کما در این
اجماع اتفاق اهل حل و عقد است از این برای از امور معلوم بدین و خلاف است در این که سبب رجحان اجماع است
امامیه که بیکد که رجحان اجماع و جور قول معصوم است که جایز نیست خلوص از آن را و دافعا لجمعی است پس با بر مد
امامیه اجماع از ادله معتبره قطعی باشد چه قول معصوم مفید قطع است لا محاله و مخالفین امامیه بر آنند که جمیع اجماع
بنابر اشیاء اتفاق است بر خطا و اگر هستند در این اشیاء با اخبار احاد از ادله بر عدم اتفاق است بر خطا بعضی نیز
اشیاء مد کور با عقلی اند پس بنا بر مذکور اجماع دلیل عقلی نتواند بود چه هستند اجماع با انکار احاد است که
بر اشیاء اتفاق است ندارد چه تواند بود که عدم اجماع بنا بر وجود معصوم باشد چنانکه امامیه بر آنند پس هستند
اجماع مفید قطع صغیری پیش نبود پس چگونه اجماع قطعی نتواند بود و امامیه بنا بر این با اشیاء عقلی بعاین صغیری است
چه ظاهر است حوا را اتفاق جمیع عقلا بر خطا در حکم که نظری باشد ظاهر این مثال استباه کرده این اجماع را نتواند بود
اجماع نزد مخالفین امامیه از ادله قطعی نتواند بود و از جمله اوله قطعی به معنی که ثابت است متواتر است هر گاه بعضی

در بیان فرق میان شیخ و مبتدا

۱۵۱

مثلاً غسول و روزه و حکم و مثل آنست خلیفه فی من بعدک و مراد از نظر آنست که تطبیق الدلائل نباشد بر معنی مراد مانند لفظ از خود
 ما و اما اگر ظاهر الدلائل بعضی احتمال غیر معنی مراد نیز داشته باشد اما بر سبیل مروجیت مانند کما چه اطلاق بر بعضی
 در و بسفقت نیز ممکن است بر آنکه مشتق از طری یا ترک باشد از مکلفین تطبیق اندو بدو مقدمه خارج چه طلب کردن
 حکم بخاطر چیزی را که خلاف ظاهر از خطاب باشد نتیجه است عقد و اگر مشتق نباشد بر طلب یا ترک نظر می تواند بود مثل
 و انزلنا من السماء ماء چه میتواند بود که مراد از ما معنی ظاهر باشد بر مراد از انزال تعلق ظاهر یعنی بقدر بر اسباب نزول
 از انزال معنی ظاهر باشد و از سما خازن ظاهر ای من السحاب باران بقوله است که تمسیدن واقع در قرآن مجید و تواتر
 از ادله قطعی عقلیه است نه سمعی بلکه بطریق ثبوت و از سمعی است معنی تواتر دانسته شد فصل بیانی از هر
 از باب و مراد از مقالہ سقوطی نیز ذکر بعضی از خواص و بعضی که حاصل الله علیک فی الیه
 جواز شیخ و فرق میان شیخ و مبتدا و تحقیق مسئله مبتدا دانستی که مراتب ثبوت واجب است که مشتق
 باشد بر مرتبه جاثمیت که با اکثرین بر آنست دان مرتبه مخصوص بغير است هم و ثبوت این مرتبه برای آنحضرت از مرتبه
 دین آنحضرت است در مرتبه ثبوت دین آنحضرت و نیز قرآن مجید است بر آن و هو توله نعم و لکن رسول الله و امام
 و ثبوت این خاصه برای آنحضرت مستلزم ثبوت دو خاصه دیگر یکی وجوب انقطاع و حی ثبوت بعد از آنحضرت
 منقول و دعوی شریعت مطهره و در جمیع مکلفین لازم شود شدن جمیع شرایع و ملل سابقه بر شریعت دین ثبوت
 این مورد دو خاصه نیز از ضروریات دین است و نیز نقص ما را بر سئلان الا کافه لکن این دلیل است بر ثبوت خاصه اخیر و
 شبهه پهلوی بر امتناع شیخ بل وزم قبح اعمال شریعت منسوخه بر تقدیر استمال بر مفسده و قبح ابطالش بر تقدیر استمال
 بر مصلحت تمسک ایشان بقوله موسی علیه السلام که تمسکوا بالسنه ابدا در نهایت دین است اما اول بنا بر جواز غیر
 مصالح و مفساسد قیاس باشیان از زمان اعدائان گنایر عدم ثبوت نقل و بنا بر قبول تاویل بر تقدیر ثبوت چنانکه
 سه مایه ایمان به تفصیل مذکور شده و اینجا حاجت به تطویل نیست لیکن در این مقام شبهه دیگر هست که واجب است نه ان تغییر
 الفت که اگر جایز نباشد شیخ لایم بدلا چه شیخ ابطال حکم است ثابت که اگر شیخ نیمه بدو شوش باقی می شود مثلا هرگاه شیخ
 واجب کرد و ندعوم عاشر را بطریق عموم در اوقات و در ثانی الحال شیخ ان کند پس صوم عاشر و مطلوب بوده در زمان
 ظهور و شیخ و بعد از ان نیز در ظهور شیخ طلب مذکور بر فروع کسب استمال بر مفسده مثلا و ان مفسده اگر چه در
 اینجا صوم مذکور نوعی که شامل زمان شیخ نیز باشد معلوم باشد اینجا شیخ باشد و اگر در اوقات مفسده معلوم
 بنوده در زمان شیخ معلوم شده لازم آید بدلا چه بدلا ظهور بر نیست که ظاهر نبوده باشد و نظر واجب او وجودی
 که موجب حکام شرعی است نه نیست و جواب این است که اگر ایجاب صوم با علم بعدم مصلحت صوم در زمان ثانی کاه
 قبح می بود که مصلحت مخصوص بود در صوم بر این لازم نیست هرگاه باشد که مصلحت منوط باشد به غیر و عزم بر صوم
 اجماع چنانکه نفس فعل مشتمل مصلحت است تواند بود که عزم بر فعل نیز مشتمل بر مثل مصلحتی فعل یا بر مصلحتی انوش
 از مصلحتی فعل باشد پس قبح ایجاب کرد و نباید و از این باب است امر این هم بدین معنی است علی بن ابی طالب علیه السلام شیخ

ان بعد از آنکه باشد که در جواب این شبهه گویند که در باقی کلام اید که فی نفسه قبل از اثبات با مهوریه مطلق صادر گردانما
اگر بعد از اثبات با مهوریه واقع شود و مهوریه واحد بدلا از میان نیاید و فرق میان بدلا از فی نفسه همین باشد بنا بر این جواب
امر بدیع امر معیل و از این که بدیع امر بمقدار آنچه تا بدلا از میان نیاید و از این جهت تا این جواب بغایت ظاهر است
چرا که این نظر بغیر عنیهائی که حکم و حویث را باید منسوخ شده چون محقق شد پس بدلا از میان نیاید و بدلا از میان نیاید
و اثبات بعد از سابق دفع وجه این جواب این فرزند نکند پس تحقیق نیست که اثبات بفعل ما صوری در زمان بعد از حصول
در وقت صدور از نیست و مع ذلك تعیم امر محیل و ذات و تاجر محض تا مع تا وقت ظهور فی نفسه بنا بر اینست که مکلف
عزم بر امتثال مصلحتی است که بدو را حاصل نتواند شد و چون زمان خلوت فعل از مصلحت که وقت ظهور تا مع است و بدلا
مستغرق در مصلحت تا مع کاشف شود از این امر محیل استغای مصلحت بدلا از آنکه نشود و باید دانست که بدلا از احکام فی
ظهور وجهی از جوهر مصالح با معاسد و حکمی از احکام بعد از آنکه ظاهر نبوده باشد بر احکام حکم و اینست بنا
بر آنکه مستلزم جمله است ثبوت جمله برای اجاب الوجود منع و بدلا یا بمعنی است که غنی به معنی غنی است یا با معنی غنی
اعنی ظهور و وجود داعی بر فعل بعد از آنکه موجود و ظاهر نبوده باشد یا بمعنی که اسباب علی بنوی باشد که متاع
بوجودان فعل و هو اسباب از آنست بدای یا بمعنی است که امایه و تالیف و ان واحد است و ظاهر این صلوات الله
علیهم اجمعین تا قرائت بنوی که قابل تاریل نیست اگر چه بعضی از علای و ماز و نوا الله علیه بنا بر عدم فطرت
تحقیق آن را با بر صغوبت فقر و آن بنوی که دفع تشکیک و تشیع مخالفین تواند کرد بجهت تاویل و بعضی دیگر آنکه
ان بعد از آنکه علای مخالفین سیما امام فخر از برای بعضی از کتب خود مبالغه عظیم در تشیع امایه در آنست بنا بر این
کرده و نسبت اختلاف بایشان در آنست از این قول با معنی ظاهرین داده و ما بفضل الله و کرم با تجربه تمهید بنوی که بعضی
تشیع را که معنی بر سو فیه مرام و وقت تا مل و تدبیر در این مقام است ظاهر ساختن بنوی که اگر آنکه همین کرده اند هر
این معنی محقق نظر را کافی باشد لکن بجهت زیادتی استظهار اول اثبات حجب بدلا از آنکه بقیه وقوع از آنست
پیر کوئی که در عالم دعای مستجاب تواند شد واجب است قول بدلا از هر مراد از اجاب نیست مگر ترتیب وجود مطلوب
داعی بر دعای بنوی که اگر دعای بنوی وجود نمیشد بنا بر آنکه اسباب بنوی نیست که متادی بوجود و تواند شد
عدم ترتیب استجاب خود کو نیست مگر بنا بر عدم داعی بوجود و مطلوب بسبب دعای داعی محقق شود و مراد از این
بدلا از این مقام نیست مگر ظهور داعی بر فعل که اسباب متادی بوجود و محقق نباشد لیکن امکان اجاب متادی
در این است پس خود بدلا با است و علای بنوی که قیاس است با دعا است که تا تاثیر نماید و در حد و حجاز و آنست
عالم بر دو گونه است یکی پیش از آنکه امور از صیغه و دیگری بشا و کث امور از صیغه متادی داعی مخرج مسائل که کتب
ان شود که نفوس و ملک که در واسطه فیض الهی افاضه بین عالم و عالمند بوجود مصالح و مصلحت و حیز چون مطلق است
موافق مصلحت باشد مراد وجودان کنند و بعضی تصور مراد ایشان باذن الله تعالی بیوساط است اسباب و اینست
ان مطلوب بر عاده موجود و در در آنست که مهوریه بنیات حاضره و مستقبله از طریق علم اسباب علی متادی

متفق

طریق

در بیان کیفیت وقوع کذا

۱۵۳

بوجود آنها در نفس بلکه در جزئیاتی که واجب است از تمام صور آنها قبل از وجود در نفس بلکه در جزئیاتی که اسباب وجود آنها از قسم دوم یعنی مباشرت
 سوا از مرتبه باشد واجب نیست که صور آنها قبل از وجود مرتبه در نفس فلکی باشد مگر آنکه در جمله اسباب اثرش را
 که داخل نیست در سلسله اسباب بظاهر مستغفیه بلکه منوط است با راده حیوانیه که ساختن کرد مثلا در هرگاه بهای ظاهر
 مفرقه نقاضا کند عرض مرض را بر مزاج زید که موجب هلاک او شود صورتی این عرض در صورت هلاک زید مرتبه بنا
 در نفس فلکی لیکن ظاهر است که میتواند بود که در وقت عرض مرض دعای و غیره همانند آن عرض یا عرض غیر مرض صادر
 شود که موجب شفا برای عرض وی گردد و صورتی شفا هلاک پیش از وقوع سبب جرم مرتبه نباشد بلکه اگر باشد
 سبب احتمال و شرطی باشد و اسبابی که منادی کرد در وقت دعای و غیره از مرتبه که مستند است با سبب سبب لیکن
 سبب مرتبه در نوعی را مباشرت نفس داعی باشد چنانکه در جمیع افعال امرایه عبادیه این اسباب انضمام حالت
 نفس داعی موجب امراده دعا شود چنانکه در نوع شبه جبر افشته شد و وجود داعی که مرتبه طاعت است بظاهر
 مستغفیه لیکن علت مستقل صدر داعیه را نیست بلکه موقوف است بر مصادف امور خارجیه بظاهر است که
 مصادف بحسب اتفاق باشد و امور انفا تیه اگرچه مستندند به سلسله علل لیکن بالعرض نه بالذات و علم بعلت
 مستلزم علم بمعلولات بالذات است نه بمعلولات بالعرض و بالجمله این امور ساخته قبل از وقوع معلوم نفسون بلکه
 بودن بطریق جرم و حکم لازم نباشد بلکه معلومین این امور مخصوص واجب الوجود است و تمام شان اما اجلا و کماله
 که این علم بدان است و بعد از تعلیلی که انصاف کلی است اما تفصیلا بعلم حضور و جمیع موجودات کلیه در مرتبه که متسا
 است نظریا بعلم حالت قبل از وجود و بعد از وجود و این است اعظم با امور ساخته مراد از علم غیبی مخصوص بواجب
 الوجود است پس امور ساخته داخلند در قضای علی وجودی معارف در وجودی که ظرف خواجه و لوح نفس است
 باشد و داخل نیستند در قدر علی که عبارت است از نفس بلکه در این است مراد از اینکه گفته اند که تقاضا قبل تغییر شد
 نتواند بود بخلاف قدر که قابل است در تغییر قبل از اتمام مرتبه وجودی بنا بر اینکه وجود کائنات عالم کائنات و اسباب
 و اما در علی بنا بر امکان در مثل مذکور مرتبه در نفس فلکی صورت هلاک زید بود و بر مذهب مذکور و حال آنکه انصاف
 تراغ نشد بلکه خلاف آن در وقوع بیوسه پس وقوع شفا را در مثال مذکور نظر با سبب بظاهر مستغفیه که موجب هلاک
 زید بود و لا وقوع الداء مثلا بدلا گویند چه بظاهر و اهریست که ظاهر خلاف آن بوده باشد و صورت شفا را مستغفیه
 بظاهر و در مرتبه علی ظاهر نبود بلکه خلاف آن ظاهر بود و حال آنکه شفا واقع شد این بود تحقیق مستلزم باز
 حنا و مقدس صوفی علیه و علی ابان و لبائنه المعصومین سلام الله رب العالمین در مناظره سلیمان مرتضی
 مثل وقوع بدایه حکایت انوار نموده که یکی از انبیای ماضین و محمد که پیغام ده ملک زمان که مدت سلطنت
 و منقضی گردیده و نبوت مقام آخر تخت نبوت رسیده و مهیا باش که قبض روح شود و هوایم کرد ملک از استماع آن
 سخن متعجب شده وضع اعانهداد وجود را از سر بر نه انگذده و بر نه خال غلطیدن گرفت و از حضرت باری دعا

در بیان حکایص و بیخیزانم الانبیاء

و ناری مهمل بخواست تا فرزندش کرد در سن صبا بود پس رشد رسد تدرج عاری می‌مقررند بحدی واجب شده مؤذره نبوی
دعوت و عطای مهملت رسید و نامدّت مطلوبی نندکی یافت و پیوسته ماند که عدل انجکایت از منظر بداهت محسّنه اینک
مرا در این باب نیست مگر معنی که تفریر کرده شد و مؤید این تحقیق بلکه نفع در این امر احادیث طاهرین بسبب است من ذلک قول
الصادق علیه السلام جعفر بن محمد علیه السلام ان الله علی علم مکنون تخزون لا یعلم الا هو و من ذلک يكون البلاء من ذلک
تولای جعفر بن محمد العلم علما نفع الله عن الله عز و جل لم یطلع علیه احد من خلقه و علمه ملائکته و در سلسله ما علمه ملائکته و در
فاندر سیکون لا یکذب نفسا ملائکته و در سلسله علم عز و جل من علمه ملائکته و در سلسله ما علمه ملائکته و در
موتوفی عن الله بقدم منها ما یثابروا و غیر منها ما یثابروا من ذلک قولای عبد الله علیه السلام فی قوله یتکم بحواله ما یثابروا
تو و هل یحیی الامکان و هل یبئس الامان یکن رد بیکر احادیث بسبب است که انما مقام ذکر ان نیست در حدیث و در حدیث که
بمساعت توفیق رسالت علیحدّه در این باب نوشته شود فصل ششم از بیخیزان و قمر مرآت سقور
ی که نوعی و بیکر از امور متعلقه بدیوین و بیخیزان و بیکر از خصایص و بیخیزان و خاتم
الانبیاء صلی الله علیه و آله بدانکه فائده و غیر من نبوت متعلق است بدیوین که حفظ نظام نوع انسان من
حیث هو انسان اعنی نظای که مشتمل بر خواص انسان و اثار انسانی باشد چه بدیوین تحقیق نبون در وجود عدل
سیاست اگر چه نوع انسان را بقای ممکن است امانه نبوی که انسان را امری بر سایر حیوانات ثابت تواند شد بلکه بطور
بهام و وحوش و سباعی از انواع حیوان چنانکه شیخ در شفا گفته که جماعتی که قابل بقعد مدینه بشری باشد معذرتی باشد
اگر چه مشرب باشد نبوی از اجتماع و تعاون بدن و سیاست ناموسیه و سنن نبویه فائز تحیل علی جمیع عبد الله
من الناس عادم لکمال الناس یعنی تحقیق که تحیل کرده میشود بر مثال نوعی از انواع حیوان که رعایت بعملی باشد
باشند بل نوع انسان را فائز باشد هر لایحه کالات انسان نیز از غرض و قمر سیان انسان را انسان بسوی خدا نیست تعلیم
کردن اصول توحید و تعبد و در تحصیل معارف الهیه و معالم حقیقیه و بتطهیر و تزکیه نفوس و طهارت از ادناس
و عوایط طبعیه کمال عمرین قائل هو الذی بعث فی الامم رسولا کثیرا یبکو علیکم و یزکیکم و یعلمکم انکم
راکب کبر و ان کائنات من قبل الیوم هی خلاقه و یزکیکم و یعلمکم انکم را کب کبر و ان کائنات من قبل الیوم هی خلاقه و یزکیکم و یعلمکم انکم
ایات کتاب الهی را و تعلیم کند ایشان طریق تزکیه و تطهیر نفوس و طهارت و احکام کتاب است که مشتمل است کتاب الهی بر
و تحقیق که ایشان پیش از بعثت این رسول که زمان جاهلیت عبارت از ان است بودند در صدد الهی بعایت ظاهر چه
جمع ناسخ و زمان جاهلیت یا عابدان نام بودند چنانکه عزیر باب ملل و اصاحبه و غیره متبدیع مودی باشد از اد
ار تقلاد درین جهان که اهل ملل از یهود و نصاری با جمیع امور شرعی و احکامات باین هر دو فائز و پوشش
که امر عز و جل و فائزین فائزانه تائید است که رعایت وجود نوع انسان که انصاف انواع کائنات است از دست و فائز اولی
با تحقیق خادم فائزانه تائید است پس هر شرعی که احکام کائنات است بر دو گونه امور یکی امور متعلقه با اصول توحید و تحصیل
معارف که رعایت حکمت نظری است و دیگری امور متعلقه به تدبیر اخلاق در رعایت قوانین سیاسی که رعایت حکمت عملی

و قسم اول از این دو گونه امور مشترکست میان جمیع شرائع و تنفیذ را در آن راهی نتواند بود و قسم دوم از آنکه
مختلف شود و بعضی خلاف از آنکه و اینها جمیع شرائع در اصول و احکام و معارف متفق اند و در خصوص عبادات
و ادای عبادت و فروع قوانین سنن و کسایات مختلفه و این قسم دوم بجای که انتفاع بان عام و شایع تواند شد بین انسا
محتاج است بدو چیز یکی بوضع و تعلیم و دیگری باجاء و تنفیذ و فی تحقیق مجموع امرین کار نبوده تمام شود و نظام یک
دوام و ابرار سیاست گویند و در امر و مملکت و سلطنت یکی بجای بان باشد سیاست تحقیق و ادو دیگری بجای دست
هر دو امر در هیچ یک از اینهای ماصین مجتمع نبوده و هر یک بجزای محتاج بوده بپادشاهی بعضی از اینها مانند
علیه السلام اگر چه صاحب مملکت بوده ولیکن صاحب وضع شرعی نبوده و مراد از نبوت در اینجا مقام عقود و مقابل
وضع و تعیین شرعیات بلکه انعام امرین علی وجه الکمال مخصوص بپیغمبر است و کما فی الامتداد و اینها
نیز چون خاصیتین سابقین از فروع و مقتضیات مرتبه خاتمیت است که مخصوص بانخص نبوت و پیغمبر است و اول از
قسمی امور متعلق بشرعیات عامی تعلیم اصول و توحید و معارف بود و گویند یک تعلیم بود و هر یک تعلیم بود
تحقیق اول را طریقه جدل گویند که علم کلام است و در این راه بان اصطلاح حکمت دان یقین است عرف شرع که علوم تعلیم
یقینیه منزه تر مرسوم است بعام حکمت و فلسفه و نتیجه اوست و راه ظاهر و باطن که مادر مقدم کتابت است که در این امر
از این دو طریق بقاء و وجود لیکن باعتبار دیگر و برای اعتبار مذکور در مقدمه و باجمعه هیجده کتاب از اینها علی بن ابی طالب
است و اول طریقه دوم در دعوت و خلافت موسویان نبوده اند بلکه دعوت ایشان مختص بوده در طریقه اولی و لهذا
کسی و مصنف منزه بر ایشان خالی نبوده از آنچه قرآن مجید مشتمل است بر آن از اصول و توحید معارف بانه رجوع تحقیق
و بحیثیت سلوک طریقه دوم جماعتی دیگر بوده اند از خواص خلافت که پادشاهان اینها خواص در آن میبوده اند و اینها
موسومند بحکما و اندلس و قدیمین و جمیع میان ظاهر و باطن و جدل و بهران و حکمت و کلام مخصوص بپیغمبر است
نه باین معنی که از برای هر کدام طریقه علی و مقرر نبوده بلکه باین معنی که سلوک طریقه واحد کرده و جمیع بین النظر
که هر کدام از آن مجسمه است خود انتفاع در طریقه خود یابند چنانکه محقق فطن را از تأمل در این آثار انجید
حقیقت انچه ذکر کردیم ظاهر تواند شد چه جمیع حقایق و معارف و ادو دیگر تمثیل و ضرب امثال داشته که خواص از این
بنحیث بر نند و عامه از تصور کمال مطابق به بر توی از جمیع حقایق بهره ور کردند فصل هفدهم از باب
ی و در این مقام السوریه و در طریقتان الدین و رسول و فروع میان رسول و نبی امام و محدث
و اولوا العزم و در کتب الدین و رسول و اولوا العزم که در این مقام هشتم بن سار عینه آورده که
قال ابو عبد الله علیه السلام انبیا و المرسلون علی اربع طبقات فبنی منبانی نفس لایعذر غیرها و بنی بری عن النوم و یسمع الصوت
و ینبأ بنی البقعه و لم یبعث الله احد و علیهم امام مثل ما کان ابرهیم علی لوط علیهم السلام و بنی بری عن سائر ریح القوی
و یعاین الملک و قد رسل الی طائفتهم و قالوا او کرم و علیهم امام کونوا قال الله یتم لیوفن ان سلنا الی العاقره الف و یزید
قال یزید بن ثلثین الف و علیهم امام و الذی بری عن سائر و یعاین فی البقعه و هو امام مثل اولوا العزم و تدکان کلمه

بنیاد و لیسر با امام حتی قال الله له انی جعلت للناس اماما قال ومن ذریعته قال الله لا ینال عبدک الظالمین یعنی من عیلم
و شنا و صفا که بگویند اما ما شرح این حدیث بخوبی که معنی و مقصود باشد در این مقام است که پیغمبران بر چهار طبقه اند
پیغمبری که جزو اده شود با موسی و عیسی و نبوتش بخانه نیکند از نفس خود بدیگری در پی پیغمبری که همان معصوم
در نفس خود باشد و معصوم بدیگری نباشد لیکن بیند ملک داد و خواست شنود و از او را در بیداری نیز لیکن در
بیداری هشده ملک نکند و او را می باشد یعنی تابع پیغمبری دیگر باشد چنانکه لوط نسبت با برهم علیه السلام و مراد
از امام است که تابع دیگری نباشد و دیگران تابع او باشند و این معنی در این بیان نیز تحقیق شود پس پیغمبری که تابع غیر
دیگر نباشد امام باشد و از این که اعتبار فرموده در طبقه دوم بر تئیس تمام و سماع کلام ظاهر میشود اعتبار عده
در طبقه اولی پیغمبر و مقابل پس اخبار او بجز دلهام باشد با سماع کلام لیکن در تمام طبقه سقر پیغمبری که مشاهده
ملک و سماع کلام در بقطر و مقام کند و معصوم بر دیگران نیز نباشد خواه که باشند و خواه نباشد لیکن بر او امامی باشد
یعنی تابع شریعت دیگری نباشد مانند یونس که تابع شریعت موسی بود و حقیر من قائل در قرآن فرموده و از کلمات
الی هانئ الفاویزید و معنی یونس را بسوی صد هزار کس باز کرده و حضرت امام علیه السلام میفرمایند که از آن بازده
هزار بود و در طبقه چهارم پیغمبری که مشاهده ملک و سماع کلام در خواب و بیداری کند و امام نیز نباشد مانند ابراهیم
و سایر اولی العزم و حضرت میفرمایند که ابراهیم نخست نبی بود و امام نبود تا آنکه خداوند فرمود انی جعلتک للناس اماما
و در حدیث دیگر آمده که خداوند ابراهیم را نخست مرتبه بند کرد و در بعد از آن مرتبه نبوت عطا نموده و بعد از آن مرتبه
رسالت گرفت فرموده و بعد از آن خلعت خلعت در او پوشانیده و بعد از آن مرتبه عظیم امامت را ساند و از آنجا که
ابراهیم مرده امامت یافت مسئلت نموده که از مرتبه من نیز امام بگردان حق تعالی فرموده که من بعد من یعنی امامت بظلال
خیمه رسالت حضرت میفرماید که یعنی هر که عبادت بت کرده باشد و روق از اوقات قابل مرتبه امامت نیست و نیز مثل اینست
و قریب باین نیز حضرت امام محمد باقر و از جانب مقدس ضحی علیهما السلام روایت کرده اند در حدیث دیگر همین معنی از
ابو جعفر و ابی عبد الله علیهما السلام وارد شد که قال قلت اصلحک الله کیف یعلم ان الذی رای فی النجوم انه حق و انه
الملك و بعض النسخ ان من الملك قال یوفی لذل الذی یعبر به یعنی راوی گفت که پرسیدم از حضرت که چون معلوم
شود که اگر در خواب بد که آنچه دیده خواست آنکه دیده ملک است یا آنچه شنیده از ملک است حضرت فرمود هر گاه حق
خواهد شد از جانب خداوند که در شناختن و دانستن این در حدیث آخر اما المحدث فهو الذی یحدث نسیج لا
یعان و لا یسری فی هاهنا یعنی محدث است که ملک حدیث با او کند و او شود حدیث ملک را لیکن مشاهده ملک نکند
و در خواب نیز ملک را نبیند و از مجموع آنچه مذکور شد ظاهر گشت که نبی ائم اهل بیت رسول و رسول ائم اهل بیت رسول
پس هر که جزو اده شود از جانب خداوند بواسطه شری نبی باشد خواه معصوم باشد یعنی خواه در جزو اده باشد یا
باشد و خواه روحی مراد از روحی سماع کلام است خواه در بقطر خواه در مقام خواه با رویت ملک خواه با علم اند و
است که معصوم پیغمبری نباشد خواه تابع پیغمبری دیگر باشد خواه در اولی العزم است که معصوم پیغمبری نباشد و تابع دیگری

نباشد این مرتبه امامت باشد در پیغمبری و اولوا العزم پنج تن باشند که از ردی الکافی عن ابی عبد الله علیه السلام فی النبیین
و المرسلین خمسة و هم اولوا العزم علیهم السلام دار الشرف الخ و ابیهم موسی و عقیلی و محمد صلی الله علیه و آله و از علی جمیع
الانبیاء یعنی اعظم و اتم پیغمبران پنج تن بودند که اولوا العزم بودند بر ایشان که بدیاسی و نبوت یعنی ایشان بجای هر که است
بودند چنانکه از ایسیا بر در هر مرکز کرد در سایر انبیاء در ایشان میکشند یعنی تابع ایشان بودند و از ایشان مستفید
شدند و اما عد و انبیا ابن بابویه رحمه الله علیه در کتاب اعفا دان ما میصد بیست چهار هزار ذکر کرده در شرح صحیح
مذکور است از آن در عفا در روی الله عنه که گفت پرسیدم از پیغمبر صلی الله علیه و آله که عد انبیاء چند بودند فرمود ما
الف و اربع و عشترون الف این هفت و رسوکان چند بودند فرمود ثلثمائة و ثلثه عشترا غیر از بعد از آن نقل کرده از بعضی
که اولی عدم حصرت چهار واحد بود و قد استمال بر شریاط معتبره بیست مکه مفید نظر را آن الف قول خداست که من هم
من قصصنا علیکم و منهم من لم نقصص عی قصص بعضی از انبیاء را بر تو خوانده ایم بعضی دیگر را ذکر نمی‌دهیم پس هر که را خدا
تمام احوال بعضی انبیاء را ذکر نکرده باشد برای پیغمبر چگونه پیغمبر حصرت را بداند و چنانکه در حدیث کدی
تقصص موجه عدم بیان آن نیست پس حدیث منافی بضر قرآن نباشد و نیز گفته که حصرت در بطریق ظنی محتمل است
نبوت من الفین یعنی است که عد انبیاء را فاع اقل باشد از عدد عشتور عی نبوت عن هون علی که است نبوت
هر بقدر مخالفت و اقل لازم آید و جایی است که نبوت بر سبیل نظر منافی نبوی بر سبیل روحیت نیست و مقتضی
مظنون مخالف بر وجوب نه فصل هجدهم از باب و من از مفاخر السویر که در اختلاف است
در عصمت انبیاء و ملائکه و اختلاف در تفضیل انبیاء بر ملائکه و بدین از آنکه دانسته شد وجوب
عصمت انبیاء است بعد از ائمه بر وجوب اصل عصمت مختلفند در کیفیت آن و اختلاف در کیفیت عصمت بر دو گونه
مقتضی شود یکی در امور که مقتضی شود اعتبار عصمت را نامورد در زمانی که معتبر نشود وجوب عصمت در
انفران پس از این مسکن در مقام اول امور که واجب است اعتبار عصمت را نامورد و از چهار نوع است
اول که مایعلاق با اعتقاد و هیچ امت منفعت در وجوب عصمت انبیاء از کفر مگر با این از خارج که تجویز صد رتب
از انبیاء کنند و هر ذنبی که از داند بهیذا الطریق جویز باشد و الا که تمام در مایعلاق بالتبلیغ و خلافت
در وجوب عصمت مایعلاق بالتبلیغ لا علم الا بهما و الا بهما لا یبقی الا اعتقاد علی شئ من اشراج که انا لا امام و قال فی
شرح المقاصد قد جوزه الفاضل هو اسویر مایعلاق بالقوی منفعت جمیع امت بر وجوب عصمت از خطا عد
لا بهما وجه بعضی تجویز صد و خطا در تنوی بر سبیل نه هو کرده اند چهارم مایعلاق با تعالیم و احوال و مختلفند
اندام در این نوع بچند مذهب اول که مذهب مشون که تجویز کنند تعصم عن دیگر و از انبیاء از مذهب که معتبر
که تجویز کنند تعصم عن غیر از مشون که خسیس نباشد مثل سقعه و النطفه عصم سویر مذهب حنا بله که تجویز کنند
صد و ذنب بر سبیل خطا در تاولیل و نه چهارم مذهب جماعی که تجویز نکند صد و صغیر و کبار را بعد و بنا
لیکن تجویز کنند بر سبیل سهو و فساد و معاصی و از انبیاء را بر این سهو و فساد از علوهم اکل نکات الواجب علیهم

در این مذهب
نقل از کتب

المباغی فی الخطأ یحکم مذهب جمهور اشاعرة که تجویر نکند صدور صغایر و کبایر را علی سبیل شبهه و کما قال الامام
فی الاربعین و با تجویر نکند صدور کبیره را علی سبیل شبهه و با صغیره را شبهه و اما کما قال شایخ
المقاصد ششم مذ هب امام اربعین من الاشاعرة و ابی هاشم من المعتزله که تجویر صغایر را بر عبادان نکند هفتم
امامیه که تجویر نکند صدور ذنب مطاکل کبیره و لا الصغیره و لا العبد و لا التاریل و لا التامیه و لا التامیه و لا التامیه و لا التامیه
در زمان رجوع عصمت امامیه بر آنند که واجب است اعتبار عصمت از اول عمر تا آخر عمر و اگر اشاعرة و کثری را معتزله
بر آنند که عصمت مخصوص است بزمان نبوت و اما متبیل البعث فی غیره و چون اثبات وجوب نبوت و رجوع عصمت
از طریق لطف کرده شد سنک نیست که عصمت بخوی که مذهب امامیه مذ دخل است در لطف بودن داعی بابت
و عدم تنفیذ تحقق عصمت بخود مذکور و لا حال ممکن است اعراض من خصایصه البتة و پس حق مذهب امامیه باشد
فی کلا المقامین ای وجوب عصمت در تمام عمر در جمیع امور مطاکل و کان ما يتعلق بالاعتقاد و بالابلیغ و بالفتو
او بالاحوال و الاغیا و غیره واجب است تصان آنی بجمیع صفات کمال و اخلاق حمیده و اطوار جمیده و زنا هست و یا از
جمیع صفات نقص اخلاق بر ذیل و عیوب امراض منفرة لكون ذلك داعیا الى قبول واره و نواهی و الانقیاد
و التماسی میگون آری بلی الغرض المقصود من البعث نبیون لطف الاحمال و اجبا لا يجوز علی الله ترک و در وجوب اعتبار
انصاف و رتبه مذکورین فی ثلاث بلکه بحسب ظاهر مسلم جمیع امتیازات و اشاعره چون قائل بوجوب لطف بنسبت
است لا کرده اند بر وجوب عصمت انبیا باید لیل که اگر جایز باشد صدور ذنب از انبیا لازم آید مفاسد که معلوم
است انتهای آن یا مط و یا بعض باجماع اول حرمت اتباع و ذمیم در شهادت سقور وجوب منع و رجوع اول الامر
بالمعروف و النہی عن المنکر چهارم استحقاق عذاب لعن و ذم و لوم بجمیع عدم استحقاق مرتبه نبوت لقول نعم لا ینال
عبدی الظالمین چه امر از مرتبه نبوت است اما امت که درون نبوت ششم کونهم غیر المتخلصین لکن الذنب فاعوا
الشیطان و المتخلصین لیس لک لقوله لا عنونهم اجمعین الاعباد لضمهم المتخلصین هفتم کونهم من حزب الشیطان
عدم کونهم مساریعین الی الخیرات معدودین عند الله من المصطفین لاحیاء الا حیز فی الذنب لانه امر اولی و رجوع
عصمت بحال نظر است کما قال فی شرح المقاصد چه وجوب اتباع در غیر ما يتعلق بالشرع و بتبلیغ الاحکام مجموع است
و شهادت مردود نیست مگر بکبریه یا اصرار صغیره من غیر انابه و لزوم و وجوب رجوع و منع و استحقاق عذاب لعن
و ذم و لوم نیست مگر بر تفرید بر تعد و عدم انابت و مع ذلك فلا یتادی به التبی بل یبلغه و یجری و فعل کبیره سهوات
و لو عد لا یعد للمرو من الظالمین و لا من الدین عواهم الشیطان و لا من حزب الشیطان و لا یخرج من المتعاصین
الخیرات و لا من المصطفین الاحیاء و متیما مع الانابه و نیز اشاعرة را دلیلی بر وجوب انصاف فی صفات کمال و زنا
از عیوب صفات نقص نیست اگر چه از عیوب نبوت شمرده اند اما باجماع اولی که واجب است اعتبار عصمت انبیا علی الاطلاق بلکه
تجویر نکند ذنب مطاکل صغیره را علی است لا کرده اند باجماع ششم است بر او قصص انبیا که واقع شده در اقل احد
و یا معقول شده بر وایات از نسبت ذنب معصیت یا نبیا و از ذکر توبه و استغفار که صادر شده از انبیا و جواب آنست

شاعره بجل کردن اهانت برصدن بر سیل و سیاه و یا بر صد و نعل از بعثت و نذر دلا می بجل کردن بر نعل
 نعل را یا بر اینکه شغال بغضول مباحات نسبت بانبیاء چون شغال نسبت فقط که با دمو بدین است این است آنچه
 شهو است که حسانت الابرار سیئات القریین و در شرح مقاصد آورده که اگر سوال کنند که بر چیست که دلان
 بیا در قرآن مجید وارد شده بحیثیتی که با علی صوت قرائت کرده میشود و هر بران مطلع میشوند و حال آنکه حق
 جان و نعم ستار و غفار است و امر کرده است ما را بستر و اخفا جو آن گویم که تا دالالت کند بر صدق و راستی انبیاء که
 ایشان نقصیر و تبلیغ نکرده اند و هر چه بر ایشان نازل شده اظهاران کرده اند اگر چه زلات ایشان بوده باشد
 نیز عبرتی باشد مرا متناز و بر بیند که انبیاء باجلالت شان و عظمت قدر و کثرت طاعات چگونه ملحا و مضطر
 میشدند بضرع و توبه و راست غفار و بسیارند از آنکه از ایشان صادر میشده این بود که در عصمت انبیاء
 ملائکه نکرند و نمکنند که بر اجسام لطیف اند قادر بر افعال شامه و امتناع نیست در ایشان از دعا و شیون غضب
 یا بر ظاهر یا با وجوب عصمت ایشان یا نرا خدایان کرده اند و ظاهر عصمتشان است بنا بر او این که در قرآن
 مجید در مقام مدح وارد شده ما نزل قولهم بل عباد مکرمون لا یستقیون بالاقول و هم با امر یقولون ان قولهم
 و هم من خشیر ربهم مشفقون و قولهم و هم لا یستکبرون یمنون ربهم من قولهم و یفعلون ما یأمرون و یمنون
 و هم لا یستکبرون عن عبادت ربهم لا یستکبرون باللیل و النهار لا یفترون و در احادیث نیز ظاهر بر صدق
 علیه السلام اجماعی مخصوص کثیره و در دست بر عصمت ملائکه بقوی که معید یقین است و متسکین جماعتی که کثیره
 عدم عصمت ملائکه بشبهی چند که اعظم از حد و شبهه است اولش بهر ابلیس بودن و از ملائکه بدلیل نازل
 سجود و امر او را بقوله تع و اذ قلنا للملائکه اسجدوا لادم فبایا من معانیه بقوله تع ما منعک ان تسجد
 انک کانت بدلیل صحت استثنایه و قوله تع فصعدا الابلیس جوابش منع بودن ابلیس است از سجود ملائکه بدلیل
 و قوله تع کان من ابخی نفیق عن امر و بر داخل کردن و ملائکه بر سیل تقلید است بنا بر آنکه مدتهای و از
 یان ملائکه بود شب هرگز و هر قصه هاروت و ماروت است که در قرآن مجید ذکر ایشان وارد شده و از قصه
 شهو است در جواب این شبهه امام غزالی در بعضی آورده که ابلیس امری کانی فی ثلاث الفصه انجیست بلکه
 کنه امر انزال ایشان از بود که امر از ان زمان تلقی امور و غیبه از شیاطین مینه بود نذر در میان مردم القا
 نکردند و مشتم میشد و حی نازل بر انبیاء پس اگر در حق سبحانه ملکی از زلزله تعلیم مصوری مردم کنند ناظر
 و عرق میان کلام انبیاء و عصرة و الیه الاشارة بقوله تع حکایت عهده اما نحن فتنه یعنی ما تعلیم و هر جهت ظهور
 آن میان و هر دو میکنند پس مبادا که شما استعالان در اغراض فاسده خود کمیند و کافروید و موافق این
 امر از حضرت مقدس رضوی عذراست شده و اما ملائکه نزد حکما که جوهر مجرد و روحانیات صریح شک
 است در عصمتشان بنا بر این که ایشان از شوائب شهوة و غضب مؤید این است آنچه در بعضی آیات وارد شده
 فتن الملائکه من نور اما تفصیل انبیاء بر ملائکه یا ملائکه بر انبیاء این نظر است که مستغیر میان متکلمین

شعیر و وجه و اشارة بر مذهب و گند و معتزل و قاضی ابو بکر یا قاضی و ابو عبد الله اهل بیت من الامتاعه بر مذهب ثلث
و معتسکند فرقه اولی بوجود عقیده و عقیده مانند اهل ملة دیگر استجو ادم و تعلیم ادم اسما را بداند و اصطفا حق سبحانه و انبیا
از عاقلان که ملائکه را از جمله اند و مانند قوای مضاعفه من الشهوة و الغضب الا بدنا و ان الملائکه و از اخبار و عقیده
علیه السلام نقل شده از اباء طاهرين خود را بر عیبر صلی الله علیه و آله که گفت ما خلق الله خلفا افضل منی و الا کرم علیه
امیر المؤمنین هم فرمود که گفت ما رسول الله فانت افضل و جبرئیل انحضرت فرمود که یا علی ان الله نعم فضل انبیا الله
للمرسلين علی ملائکته المقربين و فضل علی جمیع النبیین و المرسلین و الفضل بعدک لک یا علی و الا من بعدک
و ان الملائکه را بخدا و خدا و عیسی الحدیث و موافق در احادیث طاهرين بسیار است تسکین فرقه ثانی بر مذهب
چند است نقلی و عقلی و اول مرجع حق سبحانه و تعالی ملائکه را با مثال آنچه گذشت درم قوله نعم قل الاول کم عندی خیرا
الله و اعلم الغیب الا قولکم ان ملک و ظاهر است که مثل این کلام انما یحسن انما کان الملائکة افضل منکم قوله تعالی
ما نزلناکم بکتاب الا ان تکرهوا و انزلناکم فیها انزلناکم فیها انزلناکم فیها انزلناکم فیها انزلناکم فیها انزلناکم فیها
بجهت این که جمیع انبیا و اولیاده و مبرنین ملکی ترقی کنند و ظاهر است که لیس بر افضلیت ملک چنانکه قوله تعالی
شید بالقرنی یعنی تعلیم کرد و محمد و اسدیدا القوی و مراد جبرئیل است و ظاهر است افضلیت معلم از متعلم و جبرئیل
قوله نعم ان لیست تکف المسیح ان یكون عبد الله و الملائکه المقربون چه مراد است که نه مسیح است که از مسموحین
دارد و الا من هو ارفع درجه من چنانکه عرف شاهد است بر این ششم اطراف تقدیم ذکر ملائکه در قرآن بر ذکر انبیا و ملائکه
امن بالله و ملائکته و رسله الا یرزقک و لا یعقل لیر و جبرئیل و اسفوا افضلیت هفتم ان اهل المسموحین و الملائکة
لظول اعانهم و ادرم لعدم تخلل الشواغل و اقوم سلا و تمها عن محال الظلم للعاصی و ما یوجب شغل القلب عدم التخصو
و جواب این را اول است که مرجع کمال بر فضیلت کنند بر افضلیت و از دوم انکه ابر و حق نازل شد که قرآن استحال
عذاب هو عو میگردند و مراد این است که من ملک نیست یعنی بر قوت و شدت تا انزال عذاب توام کرد و با علم بود
عذاب با خیر رضا بواسطه حاصل تواند از ستم انکه تموی بود و از شیطان که فیه الادم و حوا انکند که انچه است
در ملک از حسن صورت و کمال قوت تواند شد بسبب اکل شجرة و از چهارم انکه تعلیم از خدا بیتم بود و شد
القوی نبود مگر بواسطه و از پنجم انکه مراد از لویت ملائکه است از عیسی و استنکان از عیسی بکن لایق فقط
و ملائکه لیس از کلام و از ششم يجوز ان یكون نقدهم فی الذکر نقدهم فی الوجوه و یا بنا بر آنکه ابر و ملائکه
انکه عایدند از حواس اهل انبیا و از هفتم ان هذا لا ینع کون الانبیا افضل من جمیع الملائکة و الا ان
و تحمل المتاعب المشانق عزیز لک و کلام در این ادله را جویند بر تقدیم ملائکه بر انبیا که خداوند هدایت
و اما بر تقدیم ملائکه بر انبیا که خداوند هدایت و تحقیق است که در دنیا مرتبها تمیز گذشت فضل نور مزرعه
از یارب و مآثره فقال الرسول یرتیا فضیلتک پیغمبر صلی الله علیه و آله از جمیع انبیا و ملائکه
الله علم بر بیان انکه هر فضیلتی که ثابت بود بر ای هر پیغمبری ثابت است بر ملائکه

من مبعوث شده ام که رحمتا میان شما و خداوند اهدایت کنم و قوم مرا که ایشان را ناسندای یهودی فرج چون مشاهده کردند
عزت و هلاکت قوم خود را بحسب قربت و بر او کینه انداختند و بخت میزدند و خواستند که در میان این دو مذهب حق و ستم را بگویند
که من زنده پیغمبر صالح اهل تو باشم و پیغمبرها چون ما مهور شد عباد قوم خود و مشیر را ایشان نهاد و هیچ رشت بر اثر کینه
خود نکرد و یا مبر کلام در راه خدا پیشتر باشد یهودی گفت نوح بر قوم خود دعا کرد و خدا بایعده دعوت در قبول نمود
پسندان باران از آسمان آمد که قوم او هلاک شد ند علی ؑ فرمود پیغمبرها نیز چنین کاری کردند لیکن تفاوت عظیم
میان این دو امر وجود داشت غصبتا که شد نفرتی کرد پیغمبرها بجهت قوم خود با انکار اکثر مستوجب غضب و عذاب بودند
چون محتاج بباران شدند دعا کرد و رحمت طلبدی دعا میخواست باینکه و چندان رحمت آمد که از کثرت باران
بنگ آمدند تا ستم عاقلان میزد که باید ستم را ستمی نموده فرمود که هژان رحمت را از این آدم پس که الله و اهلها
و اعلیای پس باران بر حوالی مدینه و بر کشت و زرع میبارید و بر شهر قطره نمی آمد یهودی گفت اینک هوایان
خدا بایعده بر قوم خود نصرت طلبید حق سبحان و تعالی فرستاد قوم او را هلاک کرد حضرت فرمود خدا بایعده
پیغمبرها را پیش از این که مرا که در چه فرمود من زنده شد و هلاک دشمنان وی بادی فرستاد و هلاک نیز فرستاد تا
یا ایها الذین آمنوا اذکر الله علیکم انما انتم قوم اذکر الله علیکم انما انتم قوم اذکر الله علیکم انما انتم قوم اذکر الله علیکم
صالح علیه السلام خدا بایعده بپروان و در ناعبر قوم او باشد حضرت فرمود خدا بایعده پیغمبرها
پیش از این که مرا که در چه فرمود صالح با او بعضی نیامد و کوهی نداد بر نبوت وی پیغمبرها روزی در حضور امتحان افتاد
بر زبان آمد و شکایت کرد از اصحاب خویش که مرا چندان کار فرموده که بر سر شرم را کون قصد سخن من را در من پنا
بناورده ام انسر بر صاحب نافر را طلبی ز مودش ترا از او درخواست نمود و هر کادر و نیزه وی شری دیگر بر زبان
آمده گفت ندان مالک من نیستی او را بشو و زهر صراحی کرده و کما سخن من را از او گفت یهودی گفت اینک او بهم علیه السلام
مستغفر متنب شد معرفت خدا بایعده راستد لال کرد و در وجود او علی علیه السلام گفت تنبیر بهم در بار نذرده سال کثرت
پیغمبر ماصلی الله علیه و آله هفت سال بود که تو می از تا جان نصای بکر آمده بعضی از ایشان انسر در آورید باوصاف
علامات کرد که بخواه بود نذر شناخته از نام او نام پدرش پرسید بجواب سید نذر اشاره بر زمین کرده گفتند
فرمود ارض پس اشاره با آسمان کردند فرمود سما گفتند بر دها قال الله و لکن شما کما ان شک بش را بدید باره خدا
تقوی یهودی انسر در صغیر من مستغفر و بنو حیرت حال آنکه قوم او مشرک و عابدان را ن بودند از توحید پیغمبر
یهودی گفت او بهم علیه السلام از من و بچ نذر حضرت فرمود پیغمبرها محبت از کسانی که ناصد مثل او بودند هیچ
اول تولدیم و چنانکه من بیا اینهم سدا و عمر و بن خلیفه سدا سو من ان عشیانهم ثم انصر بن چهار مرد را
فرات اقران حاکم اینک و من الذین لا یؤمنون بالآخرة و عجا با مستنورا انهم و جعلنا فی اعیانهم غلا لا یجری
الذنان ثم تمکون یهودی گفت او بهم علیه السلام کرد اند و من سناخت کا من را بر با نبوت حضرت فرمود که پیغمبر
من را ساخت منک بعضی را که این خلق انهم بود و در دینی که استخوان جوید و من سناخت که گفت با من و من سناخت

و هی میم فوقیها الذی انشاها اول مرة وهو بکل خلق تعلیم پس او را بازگشت در حالت مهیون بود یهودی گفت
 ابرهیم بنهای تو را شکست امیر نمود پیغمبر ما از خانه که بر سر صند نشست بت برزرا نداشت شکست در جزیره عرب
 جمعیت نکاشت و بت پرستان را بشمشیر بکشت یهودی گفت ابرهیم فرزندان خود را در راه خدا بقتلیم در معرزه را
 در اورد امیر نمود پیغمبر ما عصیستی از آن عظیمتر کشید چه فرزندان ابرهیم نجات یافتند پیغمبر ما با الله واسند
 الله حمزه سید الشهداء را در برابر آنحضرت در راه خدا بقتل شهید ساخته مثل کردند و سر کردند و اظهار تضرع
 و گفت اگر من یهودی که صغیرم میگردم میشد میگذاشتم حمزه را در دامن احدی میخسرم بطون السباع و حواصل
 الطیور یهودی گفت ابرهیم را قوم را شش انگشتند و او صبر کرد و شش بر او برد و ساد کردید امیر گفت پیغمبر ما
 در حبس یهودیم در بنزاع عالم مهیوم ساخت حق تمام حرم را در خوف حیا گشت برد و سلام کرد اندین یهودی گفت اینک
 یعقوبم حق تمام عظیم کرد ایند از بنزاع و اسباب او را از صلب و در حرم بدست عمران را از نسل او برد
 امیر نمود حق تمام ظاهر سیده شام و حسن حسین را از صلب نسل پیغمبر ما گردانید یهودی گفت یعقوب صبر
 کرد در نزاع فرزندان خود تا از نذر و بهر اکت نزدیک شد امیر نمود حزن یعقوب نذری در عقاب داشت در دنیا
 و قوه العین پیغمبر ما را ابرهیم در حیاتش بقدر روح شد روی مظاهرا جزع و حزن نمود و گفت شرن النفس
 یخون القلب انا علیک یا ابرهیم جزع و کافقوا لایستطاع الرب یهودی گفت ایند بوسه غایب آید انگشت در بطنی
 فراق صبر کرد و در زندان محبوس شد تا معصیتی از او در جود نیاید امیر نمود که اگر بوسه فحش بین یافت
 آنحضرت نیز بوسه سالد محبوس شعب بود در اقل اهل و مال و از کادرا با مهاجرت حرم خدا بقتل جمع نموده و حق تمام بنا
 بجهت تسلی خاطر شوخ نمود و در بیای او را راست گردانید که انا مال نعم نقد صدق الله رسول الله و یا با نحو خدای
 السجد الحرام را گرد بوسه داد چاه الله اخذ الله فرزند غار بود یهودی گفت اینک موسی بن عمران را حق تعالی
 نوریز داد که در او حکمت و معجز بود حضرت فرمود که پیغمبر ما را فاضل از آن عطا نمود چه سوره بقدره قرآن
 بر او انجیل است و طواسین و طم و حوامیر نصفه فصل با زای تورات و نصفه فصل و تسبیح در مقابل بود
 و سوره می اسرائیل بر آنه نوازی صحف ابرهیم و صحف موسی زاد له السبع الطوال فاشک الکتاب می السبع المنان
 و القرآن لعظم اعطاه الکتاب الحکم یهودی گفت خدا بقتل با موسی و طومر نجات نمود امیر المؤمنین و فرمود
 نعم یا پیغمبر ما در سوره المنهای مواخاه فرمود یهودی گفت خدا بقتل با موسی لقا کرد و محبت خود را ابرهیم نیز پیغمبر
 ما نیز محبت خود را لقا نمود و از محبت دی بود که شریک گردانم او را با نام خود چه نام نیست شهادت ان لا اله الا الله
 شهادت محمد رسول الله و در مبنه همانادی کشته نام آنحضرت و بلند نشود صوفی بذر که خدا بقتل مکرانک بستاند
 در محمد صلی الله علیه و آله یهودی گفت خدا بقتل روحی گردید موسی بنا بر منزلت موسی را بود حضرت گفت خدا
 لطف فرمود بهار محمد نام محمد را او را آگاه گردانید که محمد رسول الله است تا اینکه گفت گواهی میدهم که محمد رسول خدا
 خواهد بود در خواب دید که با او گفت تا که در بطن نبوت سید است چون متولد شود او را محمد نام که بر حق تمام است

در بیان معجزات پیغمبر آخر الزمان

محمد از اسم خود که محمد است اسحاق نموده یهودی گفت خدا نیکم موسی از فرستادسوی مثل از نعون و بختی و آیتها
 عتوی نمود با ایات و معجزات بر آن حضرت نمود حق سبحانه پیغمبر را با جمعی کثیر فرستاد که هر یک در عتو و کینه و عتو
 بودند مثل اجل و عتبه و شیب و ابی القحتر و ابی بن حنار و ابی بن خلف و مثل خضر مسهر نیز مانند و لیدین و غیر
 و عاصم بن زابل و اسود بن عبد یغوث و اسود بن مطلب و حرب بن طاطل و نمود ایشان ایات و بقیات در اوقات و انقض
 بنوعی که دانشمند صد پیغمبر نبوت ویرا یهودی گفتا انتقام کشید حق تعالی از نعون برای موسی حضرت زکریا
 خدای تعالی انتقام کشید برای پیغمبر ما از فرعون مذکور بنوعی که عبرت عالمیان شدند و در باره مسهر نیز تا
 شد تا که گفتا که المستهزین نقول الله جسمه کل واحد منهم بغیر مثل صاحبی یوم واحد چه و لیدین کشت بستی
 که مردی از خاعه بر او نشانده و گذاشته که خشک شود خواست بر دارد شطیه از آن بر آن کشیده و یکسخت فمات و هو
 بقول شعیب بن محمد و عاصم بن حجاجی بر او رفت سبکی از او بر روی او بر روی رفت و بیفتاد و پاره پاره شد و او نیز
 می گفت قتلای رب محمد و اسود بن اسحاق و لیدین بر او رفت در سایه در خوی و در دامن جبرئیل با مر ملک حلیل شد
 گرفته بر ساق شجر میزد تا بر او می گفت قتلای رب محمد و این عمارت که پیغمبری بر روی غفرین کرده بود که نابینا
 شود و لیدین بر او بر روی رفت بود بموضع که ناگاه جبرئیل انازل شد بر او سبزی در دست داشت و بر روی او زد
 تا کور شد و مانند تالیش بر شجر او کور گشت و این طاطل بر او رفت در حق بیعتی که م و مقول بجلیلی شد تا که کشید
 اهل خانه منع از دخولش کردند و یار کرد که من حرم ایشان در غضب شد و بقتلش مبارک کردند و هر این امور و عتو
 احدها بوقوع انجامید و آن چنان بود که روزی هر پنج تن نزد سلول آمده گفتند تا وقت غلظت تمام هفتاد می کرد
 کشتی از این سخن خوب و اگر نه ترا بقتل میرسانیم پس آنحضرت بمنزل خود آمده در پی بستند و اندوهند که شست جبرئیل
 نازل شده ابر او زد که با صبح بانو مر و اعز عن المشرقین یعنی اظهار امر خود کن و با کمال از مشرقان آنحضرت گفت
 یا جبرئیل چگونه با ک ندادم با تهدید که مسهر نیزین کردند گفتا نا که گفتا که المستهزین حضرت فرمود که الان نزد
 من بودند جبرئیل گفت من نیز الان که لایزال ایشان کردم و اما بقیه خواصم در بدر برای خود رسیدند یهودی گفت
 برای موسی عصا ثعبان کرد بدین فرمود برای پیغمبر ما انتقام از آن شدند و آن چنان که مردی طلوع ایشان از اجل
 روزی طلوع خود نمود و ابی جلیل بر او ایام می کرد و مشغول بشرب بخور بود یکی از اندام او بر سبیل بخور یا نمون
 گفت که من دالالت کنم ترا بکسی که برای تو التماس کند و از این مرد حق تو بستاند پس کالتش سوی محمد گفت کرد
 و ابو جلیل همیشه میگفت که در روزی باشد که محمد صبح بخا می نزد من آید و من به او استهزا کنم از من نیز پیغمبر آمد
 گفت که شنیدم که میان تو و عمر بن هشام یعنی ابو جهل صداف حق است و میتوانی که حق را از او بستانی مداف
 تا شفیع من شوی پس حضرت نزد ابو جهل آمده و گفت تم با ابی جهل با حق حق یعنی بر خیز و ادا کن حق این مرد را و ادا
 روزی که ابی جهل نزد ابی جلیل و ابی جلیل بحال برخواست و حق بردار داد اگر در مجلس خود بارگشت یکی از اصحابش
 بوی گفتا که محمد ترسید و حق بردار دادا کردی جواب داد که معذرت دارم و باید رسید که دیدم این طرفین بین او

مردانی که در دست داشتند و جبهائی که میبرد خشیدند و از طرف چپ و راست و از هر ایدم کردند و آنها را میزدند و آتش زینب علیها السلام
 همان میزد اگر اشتیاق می نمود این بنووم که مرا هلاک کند و نیز زنی ابو جهل عوی که در نزد قوم که بود و کار عجمه را گفت
 نماید پس برخواست سسکی عظیم برداشت و آمد نزد زنی و در دهنی که در حوالی کعبه در بنحو بود و طولی عظیم در سبوت
 نمود پس سسک را بر سر مبارک وی ها کرد و سسک بر پای محسبانی چهل آمد و بجز روح شد زنی فرغ و متغیر اللون و عرق ناک
 بر کشت قوم از حال او سؤال کردند گفت بختی فانی از نزد محمد متوجه من شد دهان باز کرده نزد دید بود که مرا فرود کرد
 دستم بلرزید و سسک بر پای من آمد یهودی گفت موسی میدو و بیا داشت امیر نیز موید پیغمبر ما اعظم از این داشتیم
 هو حای نشست نورانی یسای بمیانش همان نیز چنانکه مردم همه مشاهده می نمودند یهودی گفت موسی بر در باز زد
 امیر نیز مود که غمزه چنین بوازی که بکینیم بغایت عظیم چون نقد بر کرده شده بود چهارده قامت بود اصحابی بر مضطر
 شده گفتند شهن از عقب وادی بر پیش کا که چون نه شود کافال اصحاب موسی را نالید که چون حضرت فرود آمد دعا کرد و گفت
 یا خدا یا هر پیغمبری که آتی کرده ای بر سوار شده برای تو و هر از عقب و زمان شدیم و از باب کن شنیجا
 سه های اسبان نولند یهودی گفت برای موسی از سسک دوازده چشم بیرون آمد امیر فرمود برای پیغمبر ما اعظم از این
 بظهور پیوست و زنی که در چندیته محصور اهل مکه بودیم اصحاب شکایت کشیدند تا به خود نند حضرت رگوه طلب نمود
 دست مبارک را بایمان آنها از میان اصابع اشهر عیون متغیر شد چنانکه مردان و مرکبان سیراب شدند و شکها
 پر کردند و نیز زنی جدیدی قلمی بود و خسل شده حضرت تیری از کیش بیرون کرده بر آید عاریه داد و گفت این سهم تو
 قلمت بر زمین نمرود بر ما و چنان گردان یافت اندک عیسیا من تحت السهم و نیز تحقیق که صادر شد در یوم المصنات
 که عمرت شد و غلامی بر مرکب نبوت بر ما ماند و پیغمبر موسی را و چنان بود که مصناتی یعنی طوفانی که از آن وضو
 می گرفت طلبیده دست مبارک را در آن فرو برد تا که اهل ان میصنات جو شیدن کردند و بلند شدند چنانکه هشت
 مرد از آن اب حنوک گرفتند و اسامیدند و سقی و آب نمودند و هر قدر خواستند بر داشتند یهودی گفت بر موسی
 و سلوی نازل شد و مرتضی علیه السلام فرمود بر پیغمبر ما و امش غنایم حلال شد و پیش از حلال نبود و غنایم افضل است از من
 و سلوی بر این نیز افزوده شد چه بیف عمل صایع بر پیغمبر ما و امش گردانیده شد بجای عمل صایع فاذا هم احد بحسنه
 و ابراهیم اکبت الحسنه ان علیها اکبت لث عشره و پیش از پیغمبر ما برای هیچ پیغمبری این عزت نبود یهودی گفت بظن
 غلام از ایات موسی بود حضرت علی فرمود که بظن غلام برای موسی مخصوص نبوده بود و محمد نظر الغلام من یوم ولد
 یوم تبص یهودی گفت اینک او در خدای تقم آهن را برای او نرم گردانید که از آن درج میساخت امیر فرمود برای پیغمبر ما
 اعظم از این گردانیدن این الله عز وجل المصنوع الصلوات جعلها غایره یهودی گفت را و دیگر عیسیا حتی بک من
 امیر فرمود پیغمبر ما چون بمایا ایستاد شنیده میشد از سینه مبارکش آوازی مانند آواز دین که بگوید شد و حال
 این گردانیده بود خدای تقم او را از عقاب مدت ده سال بر اصابع قیام می نمود حتی قورمت نده و اصغر و حرم نما
 شتیام می نمود حتی عونک لک بقولهم حکم ما انزلنا علیک القرآن لنتقی بعضی انزال القرآن بر تو محبت این نمود

یوم یوم الذی صلیت
 الیه کما تأسع نیرا
 لک العجایب

البرکة
 بافتح لوصف و حال
 قلیع

در بیان فضائل پیغمبر صلی الله علیه و آله

که این غایت مشقت و محنت کثرت چندان میگردید که بهوش میشد باو گفتند ای رسول الله عزوجل قدر قدرت ما را بگو که ما را بگویم
 ذنبت و ما را خبر مود و بلای که پیشوایان این میگویم آنچه میگویم افلا اكون عبداً شكوراً ارا که و به او در حرکت میگردید و تسبیح
 میگویند با پیغمبر را نیز میگردید و از او در جیل خرابی بود که جیل بگرفت در آمد حضرت و مودای جیل تراد که که بر بالای تو
 بنیست مگر پیغمبر صدیق شهید پس قرار گرفت اطاعت لاف و زبانی با آنحضرت بگو که کشتیم که در موع صبر و استقامت
 فرمود ما میبایست چه چیز بگویم میدان و ترا جیل باز از بلند گفت روزی مسیح بر من گذشت در حالی که خود را در تحقیر
 میگردید و مرا از ناری که و تو در سانس حجاره بود و من را زانو گفت که این سخن شنیدم میگویم که مبادی از آن حجاره بشم
 حضرت فرمود لا تحف تلك حجارة الكبريت ليس كوه ساكن تند و قرار گرفت بهودی گفت اینک سلیمان اعظم ملکا لا
 بنیو احد من بعده امیر فرمود پیغمبر صلی الله علیه و آله افضل از این عطا کرده شد روزی نازل شد بر او ملکی که گفت
 صبر و نکرده بود با رض آن بیکاشی بود و گفت یا محمد اگر پادشاهی روی من خواهی اینک معافی ترا از این برائی
 آورده ام بسنان هیچ کوهها ذهب تصد کرد برای تو و بانوسیر کنند هر جا که میر کنی ماین هم که گفتن آن تو با شایسته
 کم شود از تجویزی که همها و امانه است برای تو در آخرت حضرت هم تسبیح پیش که نذر وی بود از جمله ملائکه الهی
 جبرئیلش توضع و بسند که اشاره فرمود پس حضرت در جواب بیکاشی گفت میخواهم که پیغمبر باشم و بطریق بندگان
 زندگان کم اکل بود و الا اکل یومین تا ملحق شوم به ابدان خود را بنیای و هیچ کوه رعبی و انفعال بیادش و دنیا
 با پیغمبر که گفتی بنامم فرزاده الله الکویت و اعطاه الشفاعة بذلك اعظم من ملایک الدنیا من اولها الى اخرتها معین مود
 و وعده العاقب المحیو رجون روز قیامت شود خدا تفرع بر او بر عرش خود نشاندند هذا افضل ما اعطى سليمان بهودی گفت
 را در باج مستحضر بود و یاد بر او بر میخواست که میخواست از بار خود شریعتی که داشت بکاه داده طی میگرد و شام بکاه
 راه علی که پیغمبر افضل از این داده شد چه در کثرت از شایسته که بیکاهها هست میزد و مود را بنیای
 بلکوت مساوات که بنیای هزار ساله است و روح بخوده و منتی شد با او عرش قد با العلم نذلی یعنی از انجا از نیک
 شد تسبیح خدای تعالی و محبت و دانش و معرفت نه محبت مکان و طی مسافت پس فرود شست شد تسبیح و آنحضرت رفون
 آنحضرت نه پشت که نورش فرو گرفت بصیرت را که زبان نور دیده و مشاهده کرد عطف خود را بفرموده و در بر ما بعینه
 اندیدن بدل بود و نه چشم فکان قلب قوسین ارا و این کما نیست از غایت قرب و جالی عبد ما را و از جلد
 ما از حیای بود که در سورۃ بقره است الله ما فی السموات و ما فی الارض ان تدر اما فی انفسکم او تحفوه یا سبکم
 به الله فیغفر لکم انما بعد من لیث الله علی کل شیء قدیر یعنی خدایا راست هر چه در اسماها و زمین هلت و اگر
 اظها کنیز هر چه را که در انفسهای شماست یا بهر آن که بکند که خاص خواهد کرد و ارا بان بر ما و زهر که اهل
 و عذاب میکند هر که را خواهد این نیز در جمیع انبیای سابق عرض شده بود و بر آسمان خود عرض کرده بودند و بسبب
 نقل این نیز در کافیه نقضای ابا مود نذر قبولان رجون بر آنحضرت عرض شد و روی بر مات خود عرض نمود و قبول
 کردند چون بسیار ترش سید حق تعالی بر محبت بقریر قبول وی فرمود ما ان الرسول با انزال الیه من ربه پیغمبر را

فضائل پیغمبر صلی الله علیه و آله
در بیان فضائل پیغمبر صلی الله علیه و آله

بود و توحید بیکر هفتاد و یک هزار نفر از ایشان آمده معذرت خواست و میبایست کرد ندانید و صیام و زکوة و حج و جهاد و نصیح
و اخلاص با مسلمانیان و رعیت پیغمبر عام و شامل شد و مرتضی و الشریع و هدی گفت اینک بجای من ذکر یاقی انرا و فی الحکم
صیبا داده شد حکمت و علم و فهم در جهان کونک و همیشه میگردید که کما فی الزواجر انشور و نه بر و نه صیبر میگردید
فرمود که کار پیغمبر با این عظیم تر بود چه زمان بجای من جاهلیت و عبادت و ایمان نبود بلکه ایمان بود و بدین و خود
و علم و حکمت شایع بود و پیغمبر یاد داده شد حکم و علم و فهم در کونک و با انکه ایمان جاهلیت بود و در میان عبد اوت
و حرب شیطان نشو و نما میکرد و هر کومیل عبادت صحنی نموده و در خدایا که نه پسر سید و هر کومر و نه نگه و نه
تو مراضی نشد و کان امینا صمد قاحلیا و هفت هفت و بیش از یک و زده میگرفت و چون از غم خواری و خنجر کش میگردید
میفرمود ای است کاحدا فی اقل عندی بیطاعتی یسقیته یعنی من هاست تا نایست که بکین نام و عا جز شوم از غم و نه
و دنیا شامعین ها کولان و مشربات متعارفه بلکه من قیلوله میگویم نزدیک و بر کار خود را و اطعام و شراب نایست
فرماید و در نماز چندان میگردید که صمدی مبارکش بر توبه شد از خنثیت خدای تعالی ارتکاب کنایه یهودی گفت ای
علیمی این بر من بیخون افه نکلم فی المهد صیبا امیر المومنین و فرمود پیغمبر و در ساعتی که بر زمین آمد از شتر مادر و نه
بر زمین نهاد دست ملت بر داشت که کلم توحید گفت و در آن محطه نور از دهن مبارکش درخشان شد که دیدند
مکه تشرای بهای شام و قصه و حیرای بهاره و قصه و بیضی و اصطرار باحوال و نواحی هر کدام و در شب مولدان
حضرت دنیا بر شتر و شتر شد که چون از شتر و شیا طین با صطرا و آمدند و گفتند بر زمین حادثه عظمی حادث شد
و مشاهده میشد در آن شب صعود و نزول ملائکه که بعضی با سمان میزدند و بعضی از سمان نازل میشدند و ابلین
بر مشاهد اعاجیب انشای فاع میشدند و مرده که با سمان مرد تا تحقیقی معلوم کنند تا و در اسمان سیم جانشستی
بود و سایر شیا طین نیز میزدند که استراق سمع کنند و از ملائکه چیزی معلوم نمایند که راه هر مجموع شدند و بر شتر
یهودی گفت عیسی ابراه اکرم و ابرص میدود حضرت امیر تر و مو از پیغمبر با نیز برای تشریف الهات صادر شد و زاری احوال
مردی از اصحاب خود سؤال کرد گفتند یا رسول الله ارشدت عاهت انت مانند حوجه مرتی شده که بر بنیاد رده باشد و شتر
عبادت او توحید بود و گفت تو در حالت صحت پیغمبر دعای امت میکردی امروز گفت که همیشه میگفتم رب انا عاقوبه تعالی
بها فی الاخره نجاتها فی الدنیا یعنی خدا یا هر عقوبتی که در اخرت مو خواهی کرد در دنیا تحمیل کن بان تا در اخرت استو
باشم حضرت فرمود چرا انکفی اللهم انسانی الدنیا حسنة فی الاخره حسنة یعنی با خدا یا دار دنیا و اخرت با من احسان
و مینوی کن امروز اینک انت نیز بان رفتی الحال شفا یافت فقام صحبا و خرج معانا و نیز و زاری مردی از صحبه نزد حضرت
آمد که اگر اعضای او از مرض جلد رفته بود حضرت تدبیر از او داشتند ابه من مبارک خود در آن انکند فرمود که بحد
خود را بان ابرص نماید فی الحال شفا یافت بنوعی که هیچ اثر از جلد او نماند و نیز از وی پرسید از حضرت اب
دهن مبارک خود بوی شفا اندامد فرمود بنوعی که هیچ اثر از جلد او نماند و نیز از وی پرسید از حضرت اب
بویوت شده و هر چند اطعام با در صحنه میگردید که از کرات شاد و تندرست بر تناول نداشت حضرت بنزد او آمده گفت جانب بان

بوسه بمان

و نایست و نایست و نایست
نایست و نایست و نایست
اوست

[illegible]

تبیان کرامات اولیاء

و احادیث مروری و غیره و وقوع آن در این استبعاد و وقوع عراج بالکلیه بر ترفع باشد و بالله التوفیق فصل بیست و یکم
باب در بیان کرامات و معجزات و غیره در این باب معنی درست باشد و در صورت تحقیق
 آن باشد که محصور خود را در ضایع و بر وجه مرصعات اختیار کند و برگزیند بر هر طایفه که باشد که در ضایع و در کار
 خود را بر ضایع خود در ضایع جمیع مخلوقات اختیار کند و چون چنین باشد که عالم بخلاف ضایع او عمل نکند و بر هر ضایع
 او چیزی نگزیند و شک نیست که این مرتبه است بغایت بلند و فی الحقیقه انسان مخلوق نشده و مگر بمقتضای تحصیل این مرتبه
 عظم و وجوب بعثت در ضایع الهی بقدر شده که او برای مسابقت با این غایت مقصود لیکن هر که ادعای این مرتبه کند تصدیق
 واجب نباشد مگر آنکه در دلیلی قائم بر صحت او باشد و نگذرد از آنکه در ضایع او بظهور رسد پس اولیاء الله
 علی البقیین الیها و انهم صومعین صلووات الله علیهم اجمعین باشند و سایر مومنان بمقتضای ظهور آثار علم و عمل و ایشان
 و عدم صفاتی آن در غایت جوارح امکان باشند و چون شخصی این مرتبه رسد و ظهور و خوارق عادات که مرئوسیت می یابد
 عجیب باشد و گاهی باشد که واجب شود چنانکه در این معصومین صلووات الله علیهم اجمعین در ششمین معجزه شود و در معجزه
 مقرر بر بدعت نبوت باشد و این طایفه مرتبه باشند از ادعای مرتبه که در شان ایشان نباشد و آنکه احسانا مقتضی
 آن کند پس بسبیل اغواء اهرامیت در دست ظاهر شود و هر یک بر سبیل شعبه و معجزه سایر امور باطل که معرفت آنها غیر
 بجاری عبادان و بعد از آن در علم با سبب غایتی و غیر آن حاصل تواند شد و ظهور خوارق عادات دارد و دست اولیاء الله که
 بنا بر آنکه کمال الهی بر هر که احوق منزلتی باشد و ایشان از فضلایع و ایا جانی و ایا جانی و ایا جانی و ایا جانی و ایا جانی و ایا جانی
 خلایق است و شک نیست که با معنی که مخصوص باشند از جانب خدا و رسول خدا و نبوت و هدایت خلق و تحفه الله
 باشند و ایشان را جانی بلکه واجب است بر این مرتبه و اظهار آن حسب القدر در ظهور خوارق عادات بر طبقان معجز
 باشد و مراجه آنرا را بصدق ایشان و در غیر ایشان عدم ادعای این مرتبه و عدم تعدد و تعدد اظهار خوارق عادات
 اولی تواند بود با سبب و معنی مقاله سوم در حاکمیت و در این چند فصل است **فصل اول در بیان**
معنی حاکمیت و وجوب عصمت و نصرت و فضیلت کرامات بدانکه هر که معنی نبوت را دانست
 و سبب حاجت بوجود حق را شناخت باشد چون رجوع بحال خود کند و قیاس حال سایر اناس سیرا مکلفین نمود
 نماید شک نکند در بقای حاجت بوجود چنین شخصی در هر زمانی از منتهی است از منتهی بقای تکلیف لیکن چون جو
 نبی در هر زمانی از منتهی نبایر عدم استعداد داده و قابل و یا مایه مصلحتی دیگر که حق سبحانه و تعالی است بمعرفان
 واقع نیست پس باینست بوجود دشواری که در مرتبه نبی باشد لیکن کفایت حاجت مکلفین از او حاصل تواند شد تا
 باشد و بوجود چنین شخص در هر زمان مستبعد نیست نه عقلا و نه عاده اما عقلا و اظهار است و اما عاده باین
 آنکه وجود عالم را که ملین در آن منتهی بلکه در هر زمان واقع است لیکن چون تکلیف و شرایع از جانب خداست و نیاز
 جانب خلق بر عالمی که کفایت حاجت در امور و تعاقب بدین و شریعت تواند کرد و باید که منصوص از جانب خدا و او
 از او باشد و اگر نه کفایت در دنیا از او حاصل تواند شد و این در نهایت ظهور است و اینجا ظاهر شود که عمل بر او قیاس

در بیان معنی امامت در جوامع

در امور معلقه بدین می تواند کرد هر چه رای قیاس از خلاقیت نه از خدا و کسی که انرا کند که پیغمبر صلی الله علیه و آله در امر
از امور علی برای خود کرده و منظر حق نبی بوده هر آینه بغایت جاهل باشد یا مرتب و بحقیقت نبی چنین کسی از مرتبه
دینداری خارج بود و شایسته نیست در عقلا سیما که مخالف حق را ان میگردانند که در مایطی عن الهوی من هوا و از حق
و تخصیص این بعضی امور در نهایت امر که گشتن در جمیع امور معلقه بدین علی السویه است در حاجت باذن الهی و حق دینا
و هرگاه بغیر علی برای خود نکند و بگوید چرا برای این باشد پس هرگاه وجود علما در هر زمان واقع باشد در زمانه
اولی خواهد بود و هرگاه نبی حکم بقای شریعت و تکلیف کرده باشد و خبر بروج ختم نبوت داده و حجت ناس بود
در پس عام مرشد هادی اروا که از او انرا گیرد و یا در جوع نماید معلوم وجود شخصی که با او با هم نبی با ائمه واقع
پس نباید و در ان بود که بغیر تعیین نکند شخصی را علی جهت قیام با امور مکلفین و حال آنکه بیان کرده باشد امور غیر
ضروری تر از این امور معلقه را با عادات حتی در اکل و شرب و دخول حمام و خلع و کونه جایز باشد اما چنین که
که موقوف علیه جمیع امور شرعی باشد یا با عترت مخالفین که این امر را هم را حیات شمرده اند و شاعلی هم باید از دین
و تحمیل و تکلیف پیغمبر تعیین خلیفه دلیل این را ختم پس مراد از امامت نیست مگر ریاست عامه مسلمین در امور دنیا و
بر سبب خلیفه و دینا به پیغمبر از عجب امور است که تعریف مذکور برای امامت منق علیه است علیا و مخالفین ما
و حال آنکه هیچ یک از اینها را در این شخص اند بگوید امامان ایشان متصف نیستند بجمیع امور معصومه و مفهوم امامت
بتعریف مذکور چه ریاست در امور دین و دنیای موقوف است بر معرفت و بدین باضره و ایشان عام بودن امام
شرط نمیدانند در امامت و مدعیانم نیستند که هیچ یک از ائمه ایشان عالم بجمیع امور دین و دنیا بوده اند و نیز ریاست در امور
دین موقوف است بر علالت باضره و ایشان از این شرط انداخته اند و تصریح بعدم اسطر این امر را که کتاب ایشان
موجود است از جمله در شرح مقاصد گفته که یکی از اسباب عفا داخل شدن در و علیه است هر که مقصدی امامت بهر
و علیه شود بدین بیعت که چه فاسق باشد علی الظاهر منقاد شود و خراج برای او بیز گفته و بحیط اعلا امام با هم
حکم الشریع سوا کان عالما او جابرا هم چنین در سایر کتب ایشان چنانکه بر ادنی متبعی پوشیده نیست و نیز خلیفه را در
موقوف است بر اذن بغیر باضره و آنچه از شرح مقاصد نقل کرده شد ظاهر است علم اعتبار ایشان این شرط را
نیز و نیز خود منقطع با این معنی شده و گفته که مانع از خلیفه از ان نیستی اما نگویند با اختلافه النبی فی الیصد التبع
علی امامه البعده و نحوها فضلا عن ریاسته لانا انبأ العام للامام قلنا لوسم فالاستخلاف عام من ان یکون بوسط او نبت
یعنی اگر کسی اعراض کند که خلافت از نبی نمیدانند و مگویند که نبی خود خلیفه کند پس هر چه امامت صلاح نباشد
امامی که از بیعت یا شوکت ثابت شود چه جای امامی که بتعین امام ثابت شود جواب گویم که لا نسلم که خلافت از نبی
موقوف بر خلیفه کردن نبی باشد و بر نقد بر تسلیم مراد از خلیفه کردن نبی است از این که میگوید اسطر باشد یا بواسطه
پوشیده نیست که اکثر این جوابیم منع نوع خلافت بر خلیفه کردن مستطاع که بعضی اذن و نفوذ است منع اولیست که
دلیلش بر صبیحا مکتب حق نیست هرگاه تسلیم مقدمه ممنوع کرده شد تعین بواسطه و بواسطه بیع و هر صورتی

سنت نقل کرده اند این روایات را از صحیح مسلم نقل کرده که چون رسول الله ص بیمار شدند و ذات و کاغذ طلبیدند انوشیروان
کتابی که مختلف نشود بعد از او واراده انحضرت ان بود که بفرماید در حالت موت بر پیشانی علی ع پیس قرصی که گوشت
پیشتر با هادیان میگوید بر سر غوغا شده و اختلاف کرده اند انحضرت دل نلک شد گفت دوزر شوید و صاحبان کتاب
صلوات نقل که از اعظم علمای اهل سنت است در اول کتاب حد کور گفته که اگر اختلافی که در عام شد مخالفت ابلیس
از محمد ادم علی بنیاد علیه السلام و اول خلافتی که در زمان اسلام در مصر موت پیغمبر واقع شده مخالفت بر بود که
صنع بود که وصیت پیغمبر نوشته شود و نقل کرده از عی بن ابی عمیل البیاری با سنده عن عبد الله بن عباس قال لما ائند
بالنقی ثم مرض الذي توفي فيه قال انيوني بدواه وقرطاسا انك كتابا لا تصلوا بعدنق نوق عمران رسول الله ص قد غلبت
الوجه حسيا كتابا لله و قد نكوه حسيا بشي من جهرت و مودير خيرة يمش من لا يبعي عند الذارع قال ابن عباس
الرمزي كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله يعي عصيت عظيم جليل سندن و مانع شدن عمر و ميان ما
و ميان نوشته پیغمبر و باجماع خلاف در این مسئله در چند موضع واقع است اول در این که این مسئله از اصول دین است
و یا از فروع و چه اهل سنت بر آنند که از فروع است بنا بر آنکه بقای دین را موقوف نذارند بر وجود امام بلکه نظام حکومت
مسلمین را منوط باو دانند پس اگر امور مسلمین بخوی دیگر منظم نشود محتاج نباشد با امام قال شراح المفاصل کتب
ذان مباحث الاغامة بعلم الفروع الباقی بنا بر آنکه قیام با امامت و نصب امام از فروع کفای است که عبارت از است از امور
که شارع قصد تحصیل ان را فرماید و نه از هر احدی و لا خفای ان ذلك من الاحکام العلییه دون الاعتقادات بل یک چو
شایع شده بین الناس در باب امامت اعتقادات فاسده و اختلافات باره و ممانعت از فروع و راضی خواص لهذا الحاق
کرده اند متکلمین باب امامت را در برابر علم کلام انهی کلام شرح المقاصد و جمهور امامیه امامت را از اصول دین دانند
بنا بر آنکه بقای دین بر شریعت را موقوف دانند و چه وجود امام چنانکه ابتدای شریعت موقوف است بر وجود نبی پس حاجت
دین با امام بمنزله حاجت دین است بقیع بر آنکه در فصل اول کرده شد و نیز حدیثی مستفیض مقبول بین احنابین که قول
بعضه و ان بحسب ظاهر اجماعی است است و هو تو اجمع من مان و لم یعرفنا و مان زمانه مات هینه جاهلیه و موبلاست که لا یخو
دویم از مواضع خلاف عصمت امام است امامیه عصمت امام را واجب دانند بنا بر آنکه وجود امام از مقومات دین است
نزد ایشان و با عدم عصمت مامون از تعینش تبدیل شوند بود و نیز عیر امامیه عصمت بشرط نباشد بنا بر آنکه تو
و حفظ دین منوط باو نباشد پس اگر شریعت کند دیگران منع بلکه عزایوانند کرد و مخالفت دین توان نمود و امام
اگر مین که از اعظم علمای ایشان است گفته که چون ظواهر شود جور ظلم امام و غیرت نشود منع قوی بر اینیه اهل
و عقده را سده که اتفاق کنند بر وضع فعلی اگر چه محتاج شوند بشیوهی اصلاحی و نصیر و ب باید دانست که نزد امامیه
هم چنانکه حکم از ذنوب شرط است در امام عصمت از عبودیت بشرط است خواه عیوب جسمانی مانند امراض مزمنه مشتمل
منقره مثل جذام و برص و عی و صم و غیر من خواه عیوب نفسانی مانند اخلاق ذمیه چون حمل و حسنه و غفلت و غلط
و خواه عیوب عقلیه مانند جهل و جهل و افا و امراض منسبه علوم و هم چنانکه واجب است خلوا عیوب مذکور

در بیان اختلاف فاسق و منافق

۱۷۵

واجب است غلو بر طرفان آن نیز مثل اجماع نیست که امام بخون شود یا اعی و اصم و خرس گردد و این است مراد از عصمت
از عیوب مذکوره و مشهور و در مفهوم عصمت عدم ذنوب و اعتقاد کنند و غلو از عیوب مذکوره و علیحدّه شرط دانستند
چون در امام محمد خوارزمی کافی نیست بلکه واجب است بودن امام حیثیتی که عیوب مذکور بر او وارد نشود
شد چنانکه در عصمت بنا بر مشهور کافی نیست بحد عدم ذنوب بلکه معتبر است بودن حیثیتی که جایز نباشد صند و
ذنب لهذا در رساله سر مایه ایمان عصمت را اعم گردانیده ایم از کلا الشریطین بلکه از غلو از عیوب مستبعد نیست مانند
از باباء و عهده امهات در ذلالت قبیل و در این کتاب نیز بر این اصطلاح جریان خواهد یافت و دلیل بر اشتراط عصمت
در امام وجوب غلو امام است از عیوب منقره که هر اینست مانع از انقیاد و اطاعت است چنانکه در مبنی بنا بر انکه غلو مذکور
لا محاله لطیف است مکن بالضره نیز واجب باشد بر حکم تعمر را که نه نقص عرض لازم آید و محال این که وجهی است لا شریط
در امامت بعید از اختیار دانند و بر اشتراط عیوب لازم شمرند لیکن طرفیان شیعه عیوب مستبعد ندانند و بهین غلط
شیعه عصمت را از این نشان شرط دانند از حیث عدالت و برائت مذکورین **موضع سوم** وجوب رضامت چون
در امام عصمت را شرط دانند و عقول را اجماع نیست بمعرفت عصمت بنا بر انکه امر نیست باطریق حق یعنی اجماع باشد و در
رض بر او من عند الله تعمر و محال این چون عصمت را شرط ندانند قائل و وجوب رضی نباشد **موضع چهارم**
افضلیت جمهور قائلین بحکس و ترجیح عقلمین افضلیت امام را واجب ندانند بنا بر ترجیح عقلمین ^{مفصول} فاضل و غیر ایشان واجب
ندانند و از این الحسن الاشهری نقل کرده اند و بوجوب افضلیت بنا بر عدم قول بقمه عقلمی بنا بر اعلان الامام از اکان
افضل کان لمرایة انقیاد الناس له و اجتماع الاداء علی متابعتهم و کان الامام حذافه عن النبی ص علیه و الرضی علیهما
لهما من لم یترتب علیهما سائر النبوة کما نقل فی شرح المقاصد **موضع پنجم** وجوب کون امام من اشراف القضا
جمهوری شرط دانند بودن امام از قبیل قریش که اشرف قبایل است با لافان مذکور در حدیث و اکثر معتزله دلیل بر وجوب
قول صلی الله علیه و آله الا انهم من قریش و قولهم الولاء من قریش ما اطاعوا الله و اسقاموا الامر و قولهم قد جاز
القریش و لا یقلد قوما و اجماع الصحابة بر يوم السقیفة لما قالوا لا نضار منّا امین منکم امیر منکم امیر منکم امیر منکم امیر منکم امیر منکم
من قریش و لم یکن علیهم احد من الصحابة نکان اجماعا و دلیل الخالف من المنقول قولهم اطیعوا اولی الامر علیکم کسب شیعه
اجمع و من المعقول انه لا عبرة بالنسب الغنیام بمصالح الملک و الدین بل بالعلم و النعم و من المعصیة فی الامور و ظاهر
بالمصالح و القوة علی الاحوال و اجماع المنقول بان ذلك غیر الامام من احکام جماعین الا در بعض المعقول بان
اشرف انسان و عظم قدره فی القوس اثر انا صافی اجتماع الاراء و بطل الطاعة و الانقیاد و کالبوق بذلك من قریش
الدینهم اثر ان الناس سیموا و قد اضر علیهم ختم الرساله و انتشرت منهم الشریعة النبیة الی يوم القیمة کما قال شیخ
الاقاصد و العیون انکه بعد از این گفته و اشراط الشیعة امور آنها ان یکون هاشمیه و لیس لهم فی ذلك شبهة و قد
عن غیر چهار گفته اند که جواب دلیل عقلی مخالف گفته بعضی دلیل شیعه است در اعتبار هاشمیه چهار هاشمیه و در اعتبار
بطون قریش است و ختم و رسالت و انشا و شریعت مخصوص بطین هاشم از بطون قریش بحال مذکور در شیعه

باینکه امام هرگاه
افضل باشد

در جماعت
بطلان اینست که از اجماع
الشیعه علیه السلام
بطلان اینست که از اجماع

فانلند
که واجبات بر امت
عقلا و شیعت

[illegible]

که ائمه امامان الهی و اولاد نبی و انکار تلقی باقر و میراث کافی شرح المقاصد اما الکبری فیما لاجماع و اعتراض کرده صاحب
 تلخیص المصلح بر این دلیل یازده صغری عقلی من باب احسن و اتم و بلیس من مذ هبکم و الکبری و اوضح من الصغری و اوضح
 الى المخرج من الاجماع یعنی هرگاه شما خلاف مذ هب کردید و بنای صغری بر آن نهاده شد که بر بنیاد و علی هذا المخرج
 خواهد بود چه بر تقدیر وجود عقلی رجوع نفع ضرر اوضح است لکن لایزال از شما انصبام بر استماع و مضاربت
 مقاصد جواب گفته از این اعتراض با نظریه که بودن منی و مشتمل بر صلح و فساد از محل نزاع حسن و قبح باعتبار
 ثواب عقاب اخرویست و گویا دفع الضرر واجباً یعنی استحقاق نادر که العقاب عند الله تتم لیس بواجب فضلاً عن الاصل
 ثم قال لا بد من ان یحق مثل هذا علیما لان یكون الرجل العالمی في هذه الغاية من الشغب بالاعتراض بجواب الشیخ است
 منافع و مضار معتبره در صغری اتم است از آنکه بدینوی باشد یا اخروی یا عز و اجماع است یا است عامه است در امور و نه
 و اخروی صلاح و فساد در امور و بدینوی که چه محل نزاع حسن و قبح نیست لیکن در امور اخروی عینه محل نزاع است
 لابد است از عقلی بودن صغری و باین اعتبار هرگاه دعوی و منوج آن کند که محال که بری از موضع اثر این خواهد بود چنان
 در نظر اعتراض بیان کردیم که لا اقل اخی از او نتواند بگوید حاجت بعضی اجماع باشد و از آنچه نفهم ظاهر شد
 مشعور با اعتراض کسب چه ضرر او شود که در مذ هب خود در کرمی هنگام جدال مبین اجماع نیست و مستند ناقلین بود
 عقلی بر اتم وجه سیم است از وجوه ثلثه مذکور لیکن در کرمی عسک هرگز درت کنند بنی اجماع چه ایشان فائدت عقلیست
 حسن و قبح پس اعتراض مذکور بر ایشان و لمر در نیاید و جواب مستند ایشان است که قبح ضرر و تحقیق بر وجوب اصل
 تواند شد که معصوم و منصوم علیه باشد و نصب چنین امری از قدرت امت خارج است لکن محال و نیز چون ثابت کنیم
 وجوب علی الله را ساکت شود وجوب علی الناس و ثانی بوجوب عقل علی الله بر سر زنده اند و اول اسمعیه و اعتقاد
 ایشان است که معرفه الله حاصل نتواند مگر بتعلیم نبی یا امام پس واجب است بر خلافتی که خالی نکرد اندام را
 از معصومی که تعلیم معرفه الله که خدایق را و چون ثابت شد استقلال عقل در معرفه الله پس بطرد این اندک
 ثابت شد در آنیم کلمات و هم بقولون انه یجب علی الله نصب الامام ليعلم الناس احوال الاخذ بها و لا دوزیر و التام
 الملهک و غیره فم الحرف و الصانع و رضعش ظاهر است سیم اصحاب ما اعمق امامت باقی عشره رضوان الله علیهم
 و مستند ما در وجوب است که حاجت شرعی باقیه الیوم اتمیه بخانظ معصوم مأمون از اغیر و حتی بعضی آنکه محتاج است
 در استقامت باقی معصوم مأمون و حاجت شرعیست در بقا بخانظ بغایت تسلیت بجهت ممکن در بقا بملت مقبضه
 مذ هب جمیع اهل تحقیق است که هر یک حاجت مکلفین بر نفس مطاع عالم عادل مأمون را بر جوهر میل پس و جوهر اهل
 باشد برای مکلفین چه شد نیست که مکلف با وجود امام نزدیک شود و بفعل کالبدین و مشک نیست در امکان و جوهر
 در هر صفتی از ارفند چه را دانستی که مراد از امام معصوم نیست مگر عالم عادل که عداقتش مأمون باشد از هر طرف
 و این معنی مجزاد بنی تعیین و تضعیفی متحقق شود و تحقق علم و اصل عدالت مفرغی که امکان بل الوتوح
 و نیز ظاهر است عدم استلزام وجود امام مرفاسد را چه هر مفسده که در وجود امام متوهم شود نظیر محاسن که قریب

بر وجود امر عاقل اندر یک مطلق الیه نتواند بود و بیشتر استی که ترک چیزی که محبت شریک باشد لا محاله ترک
 همچو کونه ای از وجود مای که لطف است مستحق نباشد لکن حال نصب امام بر خدای تعالی واجب باشد و لا محاله محبت خدا
 هم بر خلق تمام نشود و این است از آنچه مستفیض است از حضرت امیرالمومنین علیه السلام که فرموده اند قال لا یخلو الا من
 عن قائم یعنی الله اما ظاهر مشهور و او خائف مستور و لا یطمانح الله تعالی و بیانات و چون وجود امام مجتهد تمام
 واجب باشد پس عینش او عدم تصرف در امور دنیا بر آنکه معصوم است از تقصیری نتواند بود بلکه لا محاله از خوف
 اعادی عدم انقیاد ناسب به سوء اختیار ایشان باشد و منافق غرض نصب امام نباشد و مانع وجود نتواند
 شد و هرگاه در این دلیل باین تقریر که ما کردیم نیک تا می گنجی به توفیق الله و فضله قادر شوی بر دفع جمیع شبهه
 که مخالفین در این مقام کنند مثل آنکه میگویند لطف ادا اخلاص از جمیع جهات القبح و هوام و ادا االواجب ترک
 القبح مع عدم الامام اگر نبوالگو بهما اشق و اقرب الی الاخلاص و انما یجوب الیه لطف اخر مقام که همه جمیع
 الناس باینکه میگویند لطف ادا امکان ظاهر را هر از اجراء القبح تا در اعلی نفیذا احکام هر و لیس باینکه عین
 الی غیر ذلك من الشبه الواهیه الذی لا یستحق الجواب مستند طایفه من خوارج که تا بلند بخی جوب نصب امام انا
 که در نصب امام بر آنکه حق غنیه است که ان الاراء مخالفه و الا هو امتیاز بین ذیل کل حزب از احد بر هیچ الحق و یقو
 ان کذب ما هذا شأنه لا یجوز ان یکان بین غی ان لا یجوز الا ان احتمال الاثنان علی الواحد و ندره به اجتماع الشرایط
 و ترجیح من بعض الجهات منع الاستماع و واجب الجواب و این دلیل ظاهر شود که مقصود ایشان نفی جوب
 امام است بر امت نه بر خدای تعالی هم معصوم بودن از جان خدا یا رسول الله و جوب در ترجیح و رفع نزاع
 نتواند شد و جواب از فیض تا این بوجوب بر امتان است که اعتبار ترجیح بقدم اعلم ثم الاربع ثم الاصل باینکه
 بیعت دفع فتنه و نزاع تواند کرد و مستند اصم عدم حاجتست نزد ظهور عدل و ظهور ظلم و مستند عا
 انک وقت ظهور ظلم نصب امام سبب ترک شود و اسباب فتنه افزوده گردد و لا یجفی ضعفها هفتتم از مولا
اختلاف مابین معتقد امامیه یعنی امامت بجزیه معتقد شود انقضا الامر علی ان الرجل لا یصلی اماما بجز
 صلاحیه و لا امامه و اجتماع الشرایط بل که بد من او اخر به معتقد امامیه و ان هر یکی از امور ثلاثه است با قضا
 امت ضرر و بیعت و دعوت و خلافی نیست میان امت و این که ضرر موجب ثبوت امامت است بلکه خلاف آنست
 دیگر است غیر طایفه صاحبیه نیز بیدیه بر آنند که دعوت نیز طریق نیست دیگر ثبوت امامت و مراد از دعوت
 خواندن شخصی است که اهلیت امامت داشته باشد در امر ابوی خود و محبت مخالفه باطله و باطله خروج شیعه
 قالوا کل ما علی خرج شاهر اسبقه داعیا الی سبیل و بیهو امام و موافق نیست با بدیهه در این معنی باینکه شیخ
 ابو علی المجلیان رضا حیان آمده اند میگویند می توانند بود و بطلا نش باینکه ظاهر است باینکه مدعی عصمت
 نیستند پس هر صاحبی در وجهی و هر قطری از اقطار اگر واجب الاتباع باشد بعد از آنکه در تنه و اختلاف
 و مووری بعشاء شود که انفس از عدم امام باشند و اگر چه ایشان بعد دائر را بجا نرند لکن با وجوب بطلا

در بیان اختلاف ناسر امامت

۱۷۹

عقلی مخالف اجماع متفق قبل از ظهور قول ایشان نیز هست و نزد جمهور اشاعره و معتزله و خوارج و صاحبان ازین
امامت منعقد شود و اختیار اهل حل و عقد و بیعت کردن ایشان با کسی که مستقیم شایع امامت باشد من غیر از
بشرط اجماع عام علی ذلک و لا عدو و دلیل بقصد بعد از احد منهم و گفتار اندک لهذا ابو بکر صبر نکرد و انظار
نکشید که خبر خطا و منشور شود در اقطار بلکه شروع کرد در امر خلافت بخیرد بیعت بکن با دو کس و اینک
علیه احد و اشعری شرط کرده که باید بیعت یکدیگر و حضور جماعتی باشد و ادب یکی دعوی عقد بیعت
نمواند که مقدم اعلانی ذلک اکثر معتزله شرط کرده اند خصوص بیعت در این بصلح امامت چنانکه در مرتبه
شوری واقع شد مستند تا این بر بیعت و اختیار و وجه است یکی آنکه طریق انعقاد امامت مقصود است در بعضی بیعت
بنابر عدم اعتقاد بدهی بدین روضه نفیس در کوی امامت باجماع و هوایو بگرویم شغالان محراب بعد از وفات
نبی ص و بعد از مثل عثمان با اختیار امامت و عقد بیعت من غیر کثیران اجماعی گویند طریقاً و لا عبره بکماله الشکر
و پوشیده نیست میخاست اینده هیچ باضرر و بیعت بعضی از امامت است بیعت یکدیگر و این چگونه مدخلیتی نمیشد
و نمواند بود در عقد امامت که ریاست حق است بر جمیع امت استیلا بر سبیل خلافت و نیابت از پیغمبر ص و از این جهت
ظاهر شود حقیقت دینداری ایمان ایضا ایفایم که بنای دین خود را بر مجرد وقوع گذاشته اند بدون آنکه دلالت
بر حجتان عقلی با نقل و بدگر لفظ اجماع و لفظ علم شکی نه بویا می نمایند و این خود را استیلا میکنند و فریب عوام
بیچاره میدهند و بر یقین بوی که اجماعی که دعوی آن میکنند در فترات اوقات احتمال وقوع داشته باشد در مبد
امر البته ادعای آن نموانند که در بنا بر ظهور عدم اتفاق مثل علی و عباس و جماعتی کثیر از اعظم صحابه مانند سلمان
الخری و مقداد و عمار حنی طحیه و نه و خود نیز مسلم دارند عدم اتفاق مذکور را در مبداء امر و مدعی آنند که بعد از
وقوع اتفاق حاصل شد پس چگونه جایز باشند متدین مصلحی بجلیه اولو ابین از تحقق اتفاق اهل حل و عقد
در اختلاف و امامت تصرف در امور دینی و دنیوی گانه مسلمان و مجرد اظهار موافقت نیز بعد از تحقق شوکت
مدعی خلافت و فریب عوام و در کردن امت بوی چگونه دلالت بر موافقت رای اهل اتفاق دانند و در اینجه گویند
ظاهر شد حقیقت آنچه که ابر علی ایضا ایفایم مانند خرازی و فلان و بهمان در کتب کلامیه خود ایراد کرده اند
که اگر علی و امیر خلافتی بکنند و خلافت را حق خود دانستند هر اینهمه ناعت گردی طلب حق خود دعوی
کمال باس و شجاعتی که ویران بود و اتفاق جمیع بنی هاشم با او بلکه جایز نبود و در انقضاء از طلب حق خود و مصلحت
بودی تمام و اهل با عصمتی که شیعه مدعی آنند چنانکه بعد از این خواهد آمد ما داشتیم و بعد از آنکه ما این بطلان
بیعت انقضاء امامت محض و آن نیست بلکه منعقد شود با استخوان امام و بقبر و پسند آید از اعتبار علم و عدالت
و سایر شرط معتبره را در امامت بیعت و استخلاف واجب آنستند در امامت فروع و علی کما صرح به شایع المفا
و غیره و نزد شیعه امامت باجماع متفق نشود مگر بض من قبل الله و من قبل رسول الله اما اینکه بض مسکون
مستقل می باشد تحقق امامت محتاج بدلیل نیست و متفق علیه است میان امت کما صرح به الامام الرازی رحمه الله و بعضی

در بیان اختلاف فاسد و ملامت

اما انحصار ثبوت امامت در علم و عدم تحققش بغير آن مستند است بچند وجه اول وجوب عصمت و انصاف است از جمیع امت و عالمیت جمیع امور و باینکه دلیل و اسبیل الی معرفت تحقیق و دلالت بر شخص من الاشخاص با الاختیار من الله تعالی هو المراد من النص فلا یکن تعیین الامام با الاختیار و مخالفین چون امور مملوکه و شرط امامت ندانند نیز دانستند امامت موقوف نباشد باخبار و رضی چنانکه گذشت در بیان اهل بیت و اختیار وی نیست و تعیین متوکلف و انحصار و قدرت وی نیست بر تصرف اجماعی بکرم ارضاعت ناس من اقل امور تکلیف بقدر علی تولیه الریاسة البکری و علی اقرار العزیز علی التصرف فی الدین والدنیا لکافه الوری و مخالفین که مانع صغری کنند مستند با حوزة فقهاء هم من التحکیم فی القضاء و جعل الشاهد القاضی قادر علی التصرف فی العزیز و کاه تسلیم ان کند و گویند ان یبایا برانست که تولیت امور مملوکه با وجود امام مملوکه با امام است پس رعیت را رسد که تعیین امام بجهت خود کنند بنا بر آنکه کسی نیست که تعیین امام مملوکه را و باشد که اهل الظن من شرح المقاصد اما ظاهر موافق و صریح شرح است که اگر امام نباشد لابد است از قول یا عقد قضایا بعینه کلا امام را بر وی مؤید شرح مقاصد است حیث قال فی الاربعین الاستبعاد فان یا ذن الله تعالی تولیه الامام ولا یا ذن فی تولیه القضاء و پوشیده نیست بر صاحب دین نظری تضعیف همه آنچه گفته اند اما حدیث تحکیم یعنی حاکم مساحتی کسی را بر خود با اختیار خود در احکام شرعی بدو اذن ظاهر البطلان است بنا بر قواعد مخالفین که حسن و قبح را در احکام الله شرعی محض دانند و اما قضیه شاهد بنا بر آنکه شاهدان را قاضی نکند بر تصرف در تعیین بلکه انداز نیست مگر از شرع و شهادت ما از دلت بر تحقق حکم از قبل شارع و اما مضمحل وجود و عدم امام در جواز و عدم جواز اختیار و هم چنین عدم استبعاد اذن بر تعیین امام و عدم اذن بر تولیت تصدایک بر عکس میبود و حال از صحت نبود و اما علم ما من فلا کما لا یخفى سقما نک نصیب امام بجهت از الله فتمثلت و شدت نیست که تعیین او بر بیعت و اختیار موجب یا دینی فتمثلت اختلاف الاراء و تبیان الالهوا کا و تعنی من علی و معا و غیره مخالفین در جواب گفته اند که اگر مراد نصیب امام زمان باشد که مردم متفاد حجاب و میل با هوا و باطل کم باشد هر امیر در نصیب امام با اختیار نزع نباشد و نشود و جهات ترجیح معلوم است بشرح و نزاع معویه در امامت علی شود بدلی فی انه هل یجب علیه بیعت قبل الانضمام من نکه عثمان ام لا و اگر مراد نزع ترغ و استعلاء و حجاب و میل با هوا باشد با وجود نفس نیز مخالفت و فتنه واقع تواند شد و پوشیده نیست ضعف این جواب چه با وجود نفس میل به هوا و اراده مخالفان از اهل ایمان و ایقان بغایت نادر باشد و نادر عظام امور مثل امامت بخلاف آنکه نفس امامت بر کوفت واقع نباشد چه میل امامت و سعی در تحصیل آن مخطور نخواهد بود و اگر این داعیه منافق ایمان و کمال ایمان نباشد چه جهات ترجیح بنا بر این اجتهدی فی حق خواهد بود و منافق و تقلب با علی هم چه با وجود نفس نیز اختیار کرد و دوستی بعد و اگر نفس تمییز و اختیار بر مثل سلمان و ولید و زید و معقداد میگردند و دوستی بعد میگردد و کاکت توجیه منافق معویه و نزع علی هم چه حاجت به بیان کند داشت و حکماست

در بیان اختلاف ناسر کرامت

۱۸۱

نکته

ما اشارت الیه سابقا بر آن که امام خلد از الله در سوره فتوح علی اختلافها باضره و نه و اما بمحصل بالکفر یا باخیر
 لان الثابت باختيار الناس خلاف منہم لا من الله و در سوره و محالین در جواب گفتند اندک اجماع دلالت کرده و نم
 هر که امت خلق کند بتطلیف خدا و رسول است و اتفاق است که اصف شد خدا و رسول اختلافان کرده اند
 و بیان دفعی است که بیشتر اشاره شد بآنکه اتفاق مذکور را مستندی نیست الا قولنا لا نعلم مستند بل اقوال
 اما نعلم ان لا مستند له بنا بر آنکه مستند که ممکن است بر این اتفاق اذن پیغمبر است و ابرو امر است را سبب بر خلیفه
 و معلوم است و منقول علی عدم اذن و احتمال این که شاید اذن واقع شده باشد لیکن نگذرد باشد لا مستندا
 عنه بالا جماع معلوم الا اتفاق است در عظیم امور مثل امامت و خلافت و منع ان مکابره است که استحقاق جواب
 ندارد و مله من الیه نتواند بود و از آنچه گفتیم ظاهر شد بطلان کلام صاحب موافق در جواب این دلیل
 که اختیار اهل بیعت را ما را اما رقیست خدا و رسول از اعلام است که دانسته اند بحسب تحقیق خود بخوانند
 و نیابت امام را ایشان از اهل بیعت سایر الاحکام و بیان بطلان نیز است که بعضی ما در امامت گردانیدند خلا
 در رسول است که بجه معلوم تواند شد و قیاس بر این بسیار احکام نتوان کرد چه در سایر احکام مانند شهادت
 شاهدین و غیره مستحق است بگوینا امده بخلاف مانع میماند که کویندا اتفاق مذکور اجماع است و اجماع را مستند
 است دل بر تحقیق آن را ان احادیث است که دلالت کرده بر عدم اجماع است بر خطا چنانکه سابقا مذکور شد
 جواب گوئیم که بر تقدیر تسلیم بعد از تحقق اجماع حالی از صورت نیست اما سعی در پیش از تحقق اجماع است و در
 وقت اختیار اهل بیعت که چه مستند اختیاران توان گردانست که مذهب ایشان انفراد امامت است به پیغمبر
 بعضی موقوف نیست بر تحقق اجماع و بر تقدیر توقف بر اجماع نیز سخن بر وقت تحقق اجماع است و حال آنکه احادیث
 مذکوره دلیل اجماع است نه مستند اجماع بخیر آنکه معلوم و مقطوع بر این میریت و عادت نبوت است که در ادنی
 عینست از مدینه نیز است اختلاف نگردی و همچنین میان ادنی ما محتاج الیه امن الهنا یض و النسر و الاذا
 حتی ان موقضا الحاجه اهل ان نمودند و نیز معلوم است از حال و صلوات الله که بر امت خود هر بانه و مشفق توان
 پدر مهربان بود بر اولادش و معلوم است از عادت پدران که در چنین وفات تراند و وصیت بجه اولاد خود میکنند
 و تعیین من بقیم با مورث کنند پس مقطوع به باشد عادت عدم اهل انور امت از و تعیین وی کسی را که نام شد
 با مورث را نیز قولیم الیوم اکملت لکم دینکم اول دلیل است بر این که تعیین امام کرده چه ظاهر است که در حق
 امام از مقومات دین توهم را از اعظم مکرات شرع مستقیم است و حق سبحانه جبر داده با کمال دین پس نتواند
 بود که تعیین امام نکرده باشد و محالین جواب گفتند که امور مذکوره عجز استعدای پیش نیست است
 نتواند داشت و بر صاحبان فطری ظاهر و لا یجسئل تا کمال صنعت از این جواب چه بر اعظم عادت است
 قطعی عادی با مورث مذکوره حاصل شود و عدم ان بمنع باشد عاده چنانچه در تقریر دلیل اشاره بان شد
 موضوع هشتم از مواضع اختلاف عقیین امام و تطلیف از است بعد رسول الله صریح

اهل سنت بر آنند که خلیفه اول بعد رسول خدا ابو بکر است بنا بر اجماع و انعقاد بیعت چهار شیعه بر آنند که علی بن ابی طالب علیه السلام است بنا بر نفس بجمعی با ما مت دی هم مخصوص جلیه در هم خصوص خفیه در بیان هر دو مذاهب در خصوص آنکه
بیاید فصل سوم از باب سوم از فقه السیمری در ذکر نفس بجمعی صلی الله علیه و آله
بر علی بن ابیطالب علیه السلام در خصوص جلیه با ما مت و خلاف جمهور اشاعه
 و معتزله و خوارج بر آنند که پیغمبر صلی الله علیه و آله نفس نکود بر احد با ما مت و خلاف و بعضی از اهل سنت گفتند که نفس
 کرد برای بکر حسن بصری بر آنست که نفس کرد برای بکر نفس خود و هو تقدیر ایا فی الصلوة و بعضی دیگر گفته اند که
 نفس کرد نفس جلی و در وایت و ایونی بد و اقرطاس چنین ساختند که ایونی بد و اقرطاس کتبای بکر
 کتبای لا یختلف بین ایشان ثم قال یا ای الله و المسلمون الا ابانکر و یوشیده ایست بر عروق متبوع اخلاف ابن روایت
 و ضعف مستند حسن بصری و لهذا جمهور اهل سنت اعتبار آن نگرفته تطع بعدم نفس نموده اند و تسک ببعث
 جسته و حال آنکه نزد امامیه ثابت شده که تقدیم در صلوة تدلیس بود که در حالت شدت در صل اهل عین کرده
 بودند حضرت رسول ص بعد از اقامه و اطلاع بر آن با کمال ضعف تاکید بر و ش علی و عباس نموده بمسجد تشبیه و
 و امامت مدلس را بانی بکر نگذاشت که با تمام رسانند و با تحمل اهل سنت را اعتباری بشان این نفس نیست و اعتقاد
 بر آن صلاد اندازند اگر چه گاهی در مقام ذکر منع آن میکنند و این معنی معلوم است از کتب ایشان و اگر بعضی مذکور
 تحمل احتمال میداشت از عید مشیت و سازگار آن بد و میتوانستند امد هراینه در شان آن بر عید باشند
 و بر بعث و اجماعی که حقیقتش معلوم شد نمیا و میخند و جمهور شیعه بر آنند که نفس کرد بر علی بن ابیطالب مخصوص
 خفیه و جلیه اما نفس خفی منقوع علیه است میان جمیع طوائف شیعه را اما نفس جلی مخصوص اند با امامیه و مراد از
 جلی آنست که دلالت بر معنی مراد با هر مرتبه کند و محتاج نباشد بنوعی از استدلال مثل قوله ص علی امامکم و خلیفه
 علیکم من بعدک و قوله ص سلوا علی عیالایرة المؤمنین و قوله ص انت خلیفه بعدی و قوله ص لعن اخذ ابده هذا
 خلیفی علیکم من بعدی فاستمعوا له و اطیعوا و قوله ص و یتجمع بنی عبدالمطلب یکم یا یحیی و یو از روی یکی سخن
 و صلی و خلیفه بن بعدی نبایع علی چه دلالت این احادیث بر امامت و خلافت بعد از پیغمبر ص من ضرر نیست و مانند
 دلالت لفظا و امر ص و شجر و حجر و معنی مراد از این الفاظ و دلیل بر وجود این خصوص توانست نزد امامیه خلفا
 عن سلف چه را و یان و فائز این خصوص از شیعه امامیه در هر طبقه از طبقات ذمه را از از افرقه از کثرت علل
 نفرت در رد و هدم اجماع با هم در مکلان از امکان تجدید است که عقل بخوبی نگذاشتان و تا و اطو ایشان را بکر
 و طریقی تحصیل علم تحقیق این توانست نتایج کتب تصانیف علما امامیه است چه در راه و علما و مصنفین با ما مت
 هر زمان از کثرت تجدید است که شک نیست در بلوغ بمنزله و توان و وجود علما از راه و تصانیف بر متبوع محقق نمیشود
 بود چنانکه مثلا وجود شعرا و رد و این شعرا بر متبوعین اشعار پوشیده نسود و بد و نفرین علما از راه مذکور
 صراحت و متباعد و ملاقات و محبت با هم و علم ان نیز معلوم است چنانکه در طبقه شعرا مثلا و کان ایکه این کتب

و اینها در علی اهل امامیه
 علیه بنی بکر و بنی عباس
 ای گفته اند و بنی عباس
 اهل سنت و بنی عباس

تبریه انصوف بر امامت علی

۱۸۳

نوع
مذاهب
مختلفه
می
موجب
شود
تألیها

و تصانیف متکثره بمجول و مخلوق باشند مانند اکثر جمیع دروین شعرا و عجمول و مخلوق باشند نظیر بطولان
ما قاله علماء اهل السنة من ان دعوی اهل الجمله را وضع هشام بن الحکم و زفره ابن الراوندی و ابو عیسی الجوزانی
شیخ المقاصد غیره در زمان هشام بن الحکم از علمای امامیه و ثقات اشاعسته مریدین مشهورین و مصنفین
افزون از حد توأب بودند بلا شبهه هر صاحب مد و حین و معدلین ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق و ابی
اکثر آنها کتب تصانیف متواتر و متداول بل مخالفین اگر نسبت اختلاف اینها بذهب این بقول جعفر الصادق می
نمودند گنجایش داشت چه علمای ثقات در زمان از اصحاب آنحضرت بودند و راه و ثقات معتدین روی
باین نسبت معروضه و مشهور میگردانیدند و این جهت مشهور بود هیچکس از پیروان جعفری شده لیکن خوشامد
و طریق که بر نقد این اختلاف و مخلوق و بی باشند اما چون جلاله و منزلت آنحضرت بین آنچه پیشتر بر آنست که
توهم اختلاف و ابتداء در باره آن توان نمود لهذا بعضی از مخالفین صرف این نسبت از آنحضرت بوده هشام بن الحکم
که از جمله اصحاب آنحضرت است متعلق ساختن و در حقیقت همان منصرف بآنحضرت است لیکن صرف در این نسبت
و باجماع تدین آنحضرت باین دین و زمین چنین با او لاودی از اهل بیت طاهرین ظهور بر تبیه است که انکار آن
و استیفاء از آن مخلوق با انکار ضروریات و اولیات است که باینکه لانا مستند و پیچیده شایع مقاصد در این
بیشتر ضعیف است و مانند سایر ادله و امثال آن که از جناب معقدین ضعیف و ظهور عهد نام ما مون و مختار
مبارک خود نوشته و توسل جست و ادعا دینی را ظاهرین از این مذهب کرده هیاهات و هیاهای و شبهه هکذا
در انکار وجود خصوص مذکوره و توان آن که محتاج است بدفع و دفع مستغنیان بیکانکه اگر نفی خصوص مذکوره شود
میباشد هر اینه متواتر میبود و توانی علی نقل را اگر متواتر میبود و انار علم بحجت تمامیکردن آنکه هوامنا
التواتر حال آنکه افاده علم نکرده و امام فخر الرازی در این سو کند میاید کرده که جز خصوص اثری که افاده
کند در لهای مانده و خدا و عن العطف و جواب این شبهه است که عدم افاده علم نظر شما با بر در وجه و این
اول آنکه سابقا اشاره شد با آنکه علم حاصل متواتر بود که نظری باشد چه چنانکه تواند و که ضرری باشد نسبت
است که گاه باشد که عدد و تالین بخدی و کیفیت نقل بخدی باشد که احتمال توافق و مواضع بالبدیهه منفی
باشد و لهذا حاجت بنظر و تأمل نباشد مانند علم مایبیلان فائیه و گاه باشد که در چنین باشد بلکه نفی احتمال
توافق و موقوف بنظر و تأمل در احوال ناقلین باشد من حيث تبعاع البذلان و شبان لاوطان و امثال ذلك کافی ما
نمی پس تواند بود که شما نیز اگر ملاحظه احوال ناقلین این خصوص را علماء و مصنفین امامیه و مطالع کتب و شیخ
مصنفات ایشان کنید شک نکنید در حجت این نفی و حرم کنید عدم احتمال مواضع میان ناقلین این وجه
اینکه دانسته شد که افاده علم در چنین متواتر است اما علی شرایط العتبه نخواهد من سامعین از اعفا و در
بتمیز مضمون خبر چه اگر سامعین حجاز بقیضان باشند البته افاده علم نتواند که در چنانکه در جمیع مسائل
برهانیه بر هر طرف استیفاء و تألیف حق در امثال این مقدمات است که طالع خود را استیفاء و تألیف بر هر طرف

در بیان اصول کبریا مکت علی

الحاد که داند نوعی که اگر نقیض مذهب معتقدی که هرهای دراز خلفا عن سلف بر سران عباد و تعصبت و نیز
 برا و ظاهر شود بدلا تا مل و توقف و عصیت اختیار حق تواند کرد و بعد از آن تا مل و ملاحظه در خصوص مذکور
 احوال تا قلیان و تتبع کتب و تصنیفات علما این مذهب نماید تا حق بر او ظاهر شود و حاصل کرد در اگر چنین
 کند و باین شرایط عمل نماید سوگندی که خزان کرده من اضعافان یا دی نام رمضان میشود که البته علم حاصل
 شود و حق ظاهر گردد و شبیه هرگز نمی تواند که اگر بر علی عم موجود و متواتر می شود هر این علی عم حاجت میگوید
 اگر خلافت حق اربو و صدان در مین و طلب حق خود میگوید و جایز بنو ابر که نقاد از آن کنند سیمتا با عصمت
 که شیعه مدعی اند نیز از خلافت حق اربو و بدین صورت مذکور تمام و عدم قبول خلافت بعد از زعفران
 جایز نبود و حال آنکه چون عرض خداوند بر او کردند تا چند روز قبول نداد و می گفت دیگر بر اختیار کنی نیز
 اگر رد نمود و حقوق و متواتر میبود هر این علی عم با معاویه بان حاجت می نمود و بیت مهاجرین و اضا و باطل
 جمیع امور مذکور دلایلی است بر عدم نص و آنچه شیعه معتقد بر آن اند که طلب حق خود نمون و مسا و در معاویه
 با این بیکر کردن معین بر خون و تقیید بر صوفی ندارد بنا بر آنکه هنوز اول نزاع بود و خلافت اسفند از پیش
 و شوکت نام نرسیده و حال آنکه علی عم در کمال با شجاعت و بر دلی بود بر حق عبد المطلب همه بار بودند و اکثر
 مهاجرین و اضا و باطل اصحاب کبار طبع و مناقات او و کانت فاطمه علیه السلام مع علو منزلتها و جت و احسن
 الحسین مع کونهما سبطی رسول الله ص کان اولادیه و العباس مع علو قدره کان معیه حتی روی انه قال لعلی اشد
 یدک با علی حتی یقول الناس بایع عم رسول الله ما بن عمه فلا یختلف بیننا انسان و البری مع شجاعت کان مع
 قیل انه یسل السیف و قال لا یضرب یخلفه الی بکر و قال یوسفیان از صمیم یابی عید منافان الی علی علیه السلام
 الواوی خیل و در جلا و اضا و خود را طبع مکره میداشتند با بکر را بنا بر آنکه بر او ایمان می فرستاد و اینان از نوع
 خلافت نموده محروم مطلق گردانیدند بر منع است عاده که کان اصحاب عارف بدین مذکور باشند و هر انفاق کنند
 بر کتمان و یکی از ایشان اظهار نکند و حال آنکه خود را در اطاعت و خدمتکاری بجا نفسانی در راه رسول
 گذرانیده باشند و صرف اموال خود در راه او کرده و بذل و یاری نصرت حسب لطف نموده بیگانه این چنین حق
 ظهور رسانند و کتمان نص می نمایند لاجل شیخ ضعیف جفا علی را یک کمال له را لا شوکر و اگر نصیر می شود هر این اضا
 بان متسلط شده با بکر از خلافت دفع مینمودند چنانکه او دفع ایشان نموده و روایت مذکور و امام شکر
 کما لم یعین گفت که ام شیعه بغایت عجیلت چه کاره در صف شجاعت علی عم بجز میرسد که بر مفضضات عقل
 برود است و کاهی و عجز او بر تیر نزل مینماید که با شیخ ضعیف جفا با عفا و ایشان بر نیامد و این کمال از حق
 خارج باشند و جواب از این شبهه آنست که این تقریر را اگر چه خالی از انعام پسندانی نیست اما از خواص و کاکا
 و مستمران در حقایق امور و متدبران در تشریح و زیات و تواتر و وسیله احوال اصحاب بغایت ضعیف و حق
 است بجهت آنکه بر علی لازم نبود صدان و معاویه با قوم در طلب حق بنصب و بر حق و شوبه بلکه بر قوم واجب

و فی بعض خطایه
 بکر و موافق بر
 بنو امیه و معاویه
 فیرین مالک بن
 النضر

بود مضایقه و تهاون علی عدم قبول خلائق بعد از عین چه بر او محضرت نبود قبول خلائق بتدریج بیعت کردن و ان خلائق
 نبود که خدا و رسول حق وی گردانیده بودند تا واجب باشد بر او گردان و جایز نباشد تهاون در آن و نیز همین بود
 انکه آن حضرت در عجاایز معارضه بیعت مستند شد بر نفس نفس مترک شده بود و اعتبار بیعت معتین گشتن را
 حکایت از انخداع انصار از این بگو معارضه نکردن با او قبول خلافت او گردان و بیعت نمودن با او موقوف است بر
 گشتن بر حقیقت حال دنیا فاش بود و حال و قدر مشرک و آیات و اخبار و سر و قواریح المست که حضرت را رسول
 پیش از خدا و عارضه مرض موت اسامه بن زید را امیر لشکر کرده بود عجاایز را ما مور ساختن بیاعتنا می مسر
 بجانب موت و فدا شدن در مرض موت و زنی یکبار بدر شعلی و عباس نموده نزد اصحاب تهاون انصا که بر درخت
 مبارک از دحام نموده بودند برون رفتن و صیدت بلعی فرموده و اسامه را امر نمود خروج با ما و انصا
 گفت دستوری ده که انقدر را قاتل کنیم که عارضه صحت مبدل شود که دلهای ما تاب نماند که تو امر ابدی الی
 ان خد مت بود و زنی نامم حضرت تا کید بلوغ و به الف عظیم در خروج نموده مکر فرمود بستر را جیش اسامه
 من تهاون بمن جیش اسامه در حال اسامه بیرون رفتن بیکه سخی مدینه معسکر ساخت منادی رسول الله
 نذر دارد که تخلف از جیش اسامه نمکند و هر که تخلف کند لعنت خدا و رسول بر وی باد و از جمله حاجتی که ما مو
 بودند بمناجعت اسامه خروج از مدینه ابوبکر و عمر ابو عبیده و جراح بودند نذر اسامه در کج کردن از معسکر
 تعبیل می نمود و اصحاب تغلب می نمودند و منتظر بودند که حال رسول الله شود تا امر من رسول شداد
 یافته بعد از مرگ و از خروج اسامه معسکر فوات یافت لشکر جزو امر شده مراجعت نمودند و در مدینه از رجا و
 غلبه عجیب حاخو غریبی می نموده ابوبکر بر ناتوانی سوار شده بر در مسجد آمدن بآنکند که ایها الناس که محمد مرده
 محمد زنده است و کلامی که سابقا مذکور شد بکلام راندا اصحاب این سخن شنیده روی بچانه سعد بن عباد نهاده
 که بزرگ و سید قبیل خزرج بود از انصا تهاون بود و بر البقیعه بی ساعده که محفل اجماع و دیوان ایشان بود
 عمر جزو امر شد خود را بابی بگریستند و بابی عبیده هر سوز و لب بقیعه نهادند از دحام عظیم در سقیفه روی
 و بعد از گفتگوی بسیار ابوبکر با انصار گفت من شمارا با ابی عبیده با عمر دعوت می کنم و هر دو را ستاد از خلافت
 دائم ایشان مرد و بابی بگریستند و حاشا که ما بر تو تقدم کنیم زانت صاحب العار و زانیان و انت احوط و انما
 انصار گفتند ما با اصحاب این نیستیم و این تقصیر همدستان شویم بل ما امیر می کنیم امیر ابوبکر مدح و ثناء انصا
 آغاز نموده فضل و تقدم ایشان را بیان کرد و عمر باند بر او زد که همه هات همه هات و پیشتر در یک غلاف گفتند
 ابوبکر مرا انصار را بر او را از انهم من قریش و بوعده انکه و زانت از ایشان باشد پس کی می داد انصا با ما
 سعد بن عباد غلوی عظیم داشتند بترش سعد انصای که سید و بزرگ قبیل از سران انصار بود بر سعد
 عباد و صدید که مباد انصا سعد را امیر گردانند در ثنائ این امر گوشیده بآنکه صد کوبه همدستان شده
 با ما ترش و صناد و ابوبکر اعاده کلام سابق نموده گفت هر کدام از این عبیده و عمر خواهد بیعت کند

و این دوینگر از کلام خود نموده با ابی بکر بیعت نمودند و ایشان سعد سید اوس گفت انا انما شکنا و این بیعت کرد قبیل
اوس چون دیدند که سید ایشان با ابی بکر تودهی میادرت کرده بیعت می نمودند و از دو حام عظیم روی در سعادین
عباده که مرین بودند نزدیک بود که در زیر دست پیا شود و فریاد بر آورید که نفلتونی عمر گفت انما اوس بعد الله الله
تیس پس سعد بر خواسته بلجیه عمر او بیعت و خشنونت و دشنام آغاز نهاد ابو بکر یزید و مدد را بسکین فرستاد و بعد
عباده را برداشتند و بکر یزید را نزد ابی بکر بیعت کردند که با ابی بکر بیعت کنند گفت کار الله حق را میم
بکل سهم فی کفایتی و اخضعتمکم لسان و روحی حاضر بکم لیسع و افا نلکم بمن اتعنی من اهل یلین و عسیر و ایم الله لک
اجتمع اهلین و الانس ما با یعتک ایها العاصوا انما هلون پس ایشان سعد گفت از مردی بغایت مجوی هست و نیز
رها کنید فلینس ترک بصر را پس ترک عهد نمودند و سعد با ایشان بیعت نکرد و امر دنیا رفت و با کجمله در آن روز
صحابه در میان خلافت بودند و علی بن ابی طالب با جمعی از بنی هاشم مشغول تجهیز رسول الله ص و بعد از فراغ از امام
در مسجد نشسته بنوه هاشم نزد وی مجتمع شدند و بنوامیه بر عثمان و بنو هریره بر عبد الرحمن بن عوف اجماع
کرده همگی در مسجد بودند که ابو بکر و عمر و ابو عبیده کار خلافت ساختند و پدر حاضر شدند و گفتند
چه نشستید ای قوم و ابی بکر نقد با بیعت الانصار و الناس عثمان و عبد الرحمن با اتباع خود بیعت کردند
و علی بن ابی طالب شریف فرموده و نیز بنوه هاشم در خدمت وی بودند پس عمر ابی بکر بن حصین و سلم بن سعد
و جاعل بن زید و عوی بنی هاشم رفت و گفت بیعت کنید با ابی بکر و بنی هاشم که برتر از من در علم و شرف
گشید و عمر از او گرفته بر زمین زد تا شکسته شد و جماعت بنی هاشم نزد ابی بکر حاضر شدند و عمر گفت با یعوا ابا
فقد با یعه الناس و اگر ابا کنید هراینه نه شید و شما کنایم پس بنوه هاشم بیک بیعت مبارک نموده تا کن بنی
مکر علی بن ابیطالب و عا لواله رابع ابا بکر فقال انا انا حق من هذا الامر من رانتم اولی بالیعلی چه شما بجهت
و قرابت رسول چه در این امر و انصاف به شدید و از زمین ایشان گرفتید و انا اجمع علیکم بمثل ما اجمع علی
الانصار انا اولی بر رسول الله حیات و میتا و انا و صمیم و وزیر و ره و مستوی و سر و علم و معلوم است که حضرت با
ایشان در این وقت که ترک بنصوص کرده بودند خلافت را بقرابت رسول هم صاحب شده و در مقام شرف
و حفاظت و اخذ بیعت بر سبیل عفت و مظلوم بودند که حاج بنصوص میکرد هراینه چون منضم خطبه جمع
صحابه بودند از مهاجرین و انصار و مخالف رسول و ترک بنصوص و حاله این معنی و در تعظیم و تشدید ایشان
افزود و بالضریره انکاران و عناد و بیاح و مکابره در آن لازم می نمود پس مناسب بود با ایشان محاسبه کردن
ایشان با انصار کرده بودند و این حق حقیقه تعلیمی و تلقینی بود و انصار را که بخلاف ابی بکر باطنی را می نمود
لیکن چون شقاوت کار خود کرده بودند نفی نکرد و مقفل نشدند و عارفان نظر داشتند و این مقول گفتند
حال بغایت ظاهر توانا شد و اما اهل بیت را اینکه اصحاب رسول الله ص که چون ترک بنصوص و مخالفت او رسول کرده
افدام بر چنین نوری نمودند و بجهت عجل است آن که که مطلع بر احوال صحابه باشد در سیر تواریخ اخبار خواهد

نادر جهان نوری
نکرده

نموده باشد دلبر است در میان استقامت از هر ظهور رسیده در وضع کتابت وصیت رسول الله ص در حال غرض متوجه
چنانچه شمره از آن مذکور شد و این نایب الهی که یکی از اعظم علمای اهل سنت است در شرح تفسیر این آیه از یکی از علمای
سنت نقل کرده که گفت بر رسیدن از ناس است خود که از اعظم علمای ایشان است که ایامی باشد و جایز تواند بود و آنچه
را قضیه مذکور بر آنست از بعضی جلی و در ابان صد رضی سماع صحابه و از اخفایان بالکلیه و از امام برحق الهان است
از این سؤال بغایت بر آنست شد تا که گفت علی یکی است بعید نیست وقوع این قضیه چه اعیان صحابه مانند ابی بکر و عمر
و ائمه الا ایشان همیشه در حیات رسول بادی معارضه میکردند و احکام و بر آن غیور میگردیدند و قریب بعضی قضیه از آنست که
ذکر نموده از جمله آنکه در روزی حضرت رسول صلی الله علیه و آله غایب مبارک خود را بدلال یا ابی هریره علی زود معی دار کرد
شهر مدینه و کوچه و بازار همدای کند که من قال لا اله الا الله دخل الجنة و در بازارها و در رسیدن خوشنواغانها
و غایب از مردم او گرفتند و حضرت رسول آمده که میخواستند از حال صحابه و در آمدند مسلمانان و غلظت بسیار
نموده حضرت کوثر بعضی عمر کرده و غیر از آن امر نموده و از جمله آنها حکایت تلم و کاغذ طلبیدند و در حال عرض موت یا
نقل کرده و آنچه گفته که چون ایشان احکام و از امر رسول و از فرمان حیات وی تغییر میدادند و از پیش معرفت و
صحابه ای با حالت شاهده می نمودند و چنانچه اندوخته که بعد از وفات وی نیز بایر مصلحتی که داشتند و گفتند تغییر
وی کنند و بعضی از صحابه و غیره و گفت علی نماید و از جمله مصلحتی که گفتند از آن بود که ظاهر اکثر صحابه بر علی کرازی
و بالطبع با انتخاب تقاری داشتند باینکه بود از صحابه کسی که علی جم خوبی زی نباشد و بدین برادر از امام
و قبیل در عیش و زور دست وی مقبول نشده باشد و نیز قصد آنحضرت در این و اجرای او و وفای حق و علم خدا
وی در اقامت حد و دالله و بیغی و احکام الله معلوم نم بود و هیچ کس نیست که ملاهت و مساهله در این امور مطوع
زی نباشد و جماعتی که خضر دیگری نبود که اقل این عمرین موجب تعاون در اظهار حق و تعادل از آن میشد و نیز
وصیت و رضی موجب آن بود که امامت و خلافت مخصوص جماعتی مخصوص عددی معد و نباشد و این معنی موافق
طبع مردم نبود چه میخواستند که امامت و خلافت متداول باشد بین الناس مانند سلطنت پادشاهی و هر سلسله ای
منتقل شد و غلبه جماعت و بر بااست در طایع جمیع طوائف و نامرسمات با بر عرب معلوم است و عمر در تجویز جمیع امور
مذکور تجویز حق گفت و رسالت و استقامت و اعتقاد از جهاد در پی حق چنانکه مذاهب اهل سنت است و بنا بر این چه
استبعادی باشد در مخالفت نصیحت جمیع مخالفت نصیحت یکی از مخالفان است که از هر یک واقع میشد و هرگاه از هر که
افضل ناس باشد بعد از آن یکی با مقتدا ایشان مخالفت منع کتابت و سایر مخالفان در حیات رسول ص واقع تواند
شد و هیچ گونه استبعادی نباشد پس این رساله که در و در رسیده او باشد برات کثیره اخفای چیزی چند که شکی
باشد و عدم اظهار آن بعد از وفات رسول الله ص با میل در غایت فاضل ناس یا خفایان و احتمال آنکه مجیز بر آن
و گمان مصلحتی باشد جمیع متبعان و آنرا در حال آنکه اهل سنت در کتابت حدیث خود نقل کرده اند و یا ابی که
قال است بر امر و از صحابه بعد از پیغمبر مذکور میفرمود مرا ایشان را بر آنچه احداث خواهند کرد بعد از وفات وی و

در بیان اصول بخلاف کلام

۱۸۹

دکواهی دادن پیغمبر خدا را ایشان از جمله در کتاب طرائف نقل کرده از کتب جمیع بین الصحیحین و احادیث ائمه
والعشرین من المفقوت علیه از سه ملین معدوم گفت شنیدم از رسول خدا قسم که میبخت من پیش از شما ایم وارد
شد بر حوض زان حوضی است که هر کس بر آن وارد شود از آن بیاشامد و هر که از آن بیاشامد هرگز نشسته نشود و بعد
از من وارد خواهد شد بر من اتوای که من ایشان را شناسم و ایشان مرا شناسند بمحال بنوی و بنیم یعنی پس ایشان را
منع کنند از من پس من گویم که ایشان از منند بیق لک لا ندی ها احدی را بعد از من یعنی تو نمیدانی که ایشان بعد از تو
چرا گردند تا قول صحفاً صحفاً بل بدل بعد و غیر یعقود و در ی با دار من کسی را که بدیدل و تغییر گفتم من کرد و بعد از من
و انضی فی الجمع بین الصحیحین و الاحادیث السنین من المفقوت علیه من مسند عبد الله بن عباس قال ان النبی هم الا و انه
سیحار بجال من ایتی بنوخذهم ذات النمل ان قول یارب یحیی فیقال لک لا ندی ما احدی را بعد از من تا قول لک انما
العبد الصالح دکت تعلیم هم شهید اعدا مت فیهما الحق و العزیز الحکیم قال بیق انهم ایز انوار من عدا اقامه من
دارم یعنی نزدیاشم کرده شوند نزد من مردانی از امت من پس ایشان را بگرد و بجانب صحابه ائمه اندیش
گویم یا رب ایشان اصحاب منند بیق لک گوید که تو نمیدانی که ایشان چه کرده اند بعد از تو پس من گویم چه چنانکه عبد
صالح عیسی گفت یعنی ای رب اگر در میان حکایت از عیسی کرده شده خوانم و ضم و نایب ابیات قبل است که در رو
نیامت خدای تعالی عیسی گوید یا تو گفته بودی در قوم خود را که تو را و ما در تو را ادا کند و بخدای پرستش
نماید عیسی گوید یا رب خدا یا من چون گفتن باشم چیزی که حق من نیست گفتن آن و من گفتن ما را ایشان مگر آنچه تو
فرموده بودی و آن عبادت پروردگار من ایشان است و من شاهد بودم بر ایشان مادی که بود و در میان ایشان
و چون تو می کردی بر آن تو رفیق ناظر بر ایشان بودی و تو هر چیز شاهدی که عذاب کجی ایشان را هر چه بدنگان تو
کسی را سختی نتواند بود و اگر عفو کجی ایشان پس تو عا لای و انا صلیح پس حضرت مبارز میاید که چون من این مذکور
را خوانم تا بی گوید که ایشان بعد از تو همیشه می کشند بعقب خود از تو زمان که تو از ایشان مفارقت کردی انهم
فی الکتاب المذکور فی الحدیث الحادی و الثلثین بعد المائت من المفقوت علیه من مسند ابن عباس قال ان النبی
قال لیرن علی الخوض جال من صاحب حق اذ اراهم یزفون الی الخوض و فی غدا قولن ای رب یا صاحب حق
تبعنا لک لک لا ندی ها احدی را بعد از من در کجا خود من در جایی که صحبت من در یافتند
تا آنکه چون من بدیم ایشان را خواهند که با لا بیایند نزد من در بوده شوند نزد من پس من گویم یا رب خدا یا این
اصحاب منند و چون گفتن شود که نمیدانی ایشان چه کردند بعد از تو و نیز احادیث بسند امر کتاب مذکور از آن
مرویه و از عایشه و از اسماء بنت ابی بکر و از سعید بن مسیب علیه السلام و از مسعود و از حذیفه بن الیمان و غیره از رو
بطون کثیره نقل کرده اند که مضمون هر فردیک است یا چه مذکور شد در حاجت بنظری نیست و ظاهر است بر عارف
فضل که امر تدا و منسوب اصحاب بعد از پیغمبر تبدیل و تغییر احداث ما احدی را نتواند مگر اخترا عا و ظاهر را
سایر اهل بیت صلوات الله علیهم اجمعین بیواسطه یا بواسطه کردند از منصب حق و ان ایشان از آن

و مقاماتی که حق سبحانه و تعالی برای ایشان تعیین کرده بود و پیغمبر ص با آن خبر داده و با جمعه هرگاه رسول الله ص خبر از
 آمدن داد ایشان داده باشد و صحت سکینه و در کتب خود صحاح و احادیث خود نقل کنند و استماع نمایند از پنهان
 داشتن خبری چند که شنیده باشند و سایر اجتهاد و مصلحتی که شما تجویز میکنید اظهار آن نکرده باشند با انکار هم
 کرده چه استماع باید کرد زما اینکه همه اصحاب کثرت کردند و هیچ کس اظهار آن نکرد خلاف واقع است بلکه هر کس از صحابه
 که اعتنا نمی داشت و غرض خود را ظاهر نمود اظهار کرد و در غایت بر آن مترتب شد چه در همان روز که بیعت علی کرد
 منعقد شد و تکلیف بیعت علی کردند و علی را استماع نموده و با ایشان عاظم کرد با بیعتی که از آن مذکور شد که
 یا معشر المهاجرین و الانصار الله الله لا تنسوا عهد بنیکم الیکم فی امری و لا تخرجوا سلطان محمد ص من داره و تعزیه
 الی در دم و قمر یونکم و یدفعوا اهل عن جعفر و مقامه از الناس فوالله مع الله الحق ان الله قضا و حکم بنیته علم را
 تعلیم و اهل البیت حق هذا الامر منکم ما کان اهل قاری لکتاب الله العقیقه دین الله للصلح با امر العترة
 و الله انما لا یقتلنا انکم و لا تنهوا الهوی فزاد و امن الحق بعد از نفوذ و اندیکم کثیر من حدیثکم یعنی حدیث کنید از خدا
 تقم و فراموش نمیکند عهد پیغمبر خود را در باره من و سلطنت محمد ص بیرون میران سرای ری و بیخ خانه و
 بسوی سرهای خود و بیخ خانه ای خود دروغ میکنند اهل مزور از حق را از حق و معای که میروند در میان مردم
 مذکور است که خدا بیخ هم فرموده و تخیل و اعلام نموده و شما هم میدانید که ما اهل البیت حق را و لایمان با آن
 از شما ادا داد که قاری لکتاب الله و تعزیه دین الله و مصلح یعنی قوی و امانا با امر عترة در میان ما اهل البیت
 و هم میدانید که چنین کفر در میان ملت نه در میان شما پس وی هوای خود میکنند که هر این روز وی از حق
 میافزایند و فاسد میکنند عملهای قدیم خود را بیدیه های جدید خود در چون آنحضرت این کلام مذکور را در اثنای
 بشنیدن سفید انصاری سایر انصاری هم گفتند یا ابا الحسن اگر این سخن که فرمودی پیش از بیعت با بکر از تو می
 شنیدیم و عید الستیم که ترا غیب بخلافت هست هر این همه ما با تو بیعت می کردیم و در کس در باره تو خالفند
 و فرمودید که حضرت فرمود که من حضرت رسول را نمیگزینم و در حق فرموده نیامدم و با شما منافعه در خلافت من
 و الله که من سیدم که کسی با ما اهل بیت منافعه کند در خلافت و من گمان نداشتم که حضرت رسول در روز غدیر
 صحیحی برای کسی گذاشته باشد و قائلان راه صحیحی تواند بود پس بگو ای طلبد مرد و را در نصیحت غدیر خرم زید بن ارم زنا
 کرده که در دوازده کس از اعیان صحابه که از حاضران بدر بودند و او ای دادند و من نیز گواهی دادم و گمان
 نمودم از آنست که خدای تعالی بر امر من گرفته نایب باشم و در روز اوازها بلند گردید و گفتگوی شکیبایی
 شد غیر ترسید که گوش بعضی علی کنند و آمده وی منفعت شود پس گفت یا ابا الحسن خدای تعالی مقلب القلوب
 دل تو بسوی ما خواهد گردانید و گمان ندارم که تو مخالف جماعت را و او است با شما مردم منصرف شدند و ابا
 بن قریه و ابی که در کمره رسیدم از اهل بیت الله جعفر بن محمد الصادق ع که ایاهم که از اصحاب رسول الله ص
 بر فضل ای بکر و شستن او جای رسول الله ص انکار نکرد و سخن نگفت آنحضرت فرمودم دوازده کس از اهل بیت

انصار و شش کس از مهاجرین خالد بن سعید بن عاص که از بنی امیه بود و سلمان فارسی و دو نفر عزاری و مقداد و
 عمار و سید اشقی و شش کس از انصار ابو الحسین بن التهان و مهمل و عثمان ابی جحیف و خیر بن ثابت و از انصار دین
 و ابی بن کعبه ابو ایوب انصاری و چون ابو بکر بر مین رفت با هم مشورت نمودند که برونند و او را از بنی رسول فرودار
 بعد از کوفتو قرار دادند که بخندست حضرت امیر مگر فترت بر خصم انحضرت اندام با بن امرت بنید پس بخندست انحضرت رفته
 گفتند یا امیر المؤمنین ترک حفا انت احق به را و طمعت لانا معنا رسول الله ص یقول علی مع الحق و الحق مع الحق و
 مع الحق کیف مال و ما المراده داریم که برویم و ابابکر را از بنی رسول الله ص فروداریم اما هم تابان تو مشورت نموده
 رخصت حاصل گشت حضرت فرمود و الله که اگر کوشا اینکار کنید و یقین است که از عسره اینکار برون نمیشوید اما این
 چنان است که با مشیرها کشیده و محرابه نمائید و چه اگر کوشا اینکار کنید هر انچه ایشان بر سر من خواهند آمد که
 کن و اگر نبینم ترا هیچکس را نرفت بر من لازم خواهد شد که بجز با ایشان از خود رنج کنم و بیغیر من بمن گفت که امت من بعد
 من یا تو بعد خواهند گودر عسک مراد بیاورد تو خلافت خواهند کرد و تو با من بمنزله هر بنی باهوس و امت بعد از من
 بمنزله امت موسی اند و بعد از موسی که بعضی تابع هر و ن شدند و دیگران تابع سامری من گفت یا رسول الله ص بیفرا
 من در انروز چیکم بجز عمل نایم فرمود اگر اعوان بیای جماد کن با ایشان و لا در شان ایشان باز دارم ناحق بک
 حتی تحقق به مظلوما پس فرمود و لیکن بروید تا ابابکر را جزدار کنید و بیادش بیایید تا عجت بر او تمام شود و
 ایشان بمجده همدیگه ملحقه بعضی برآمده با ابوبکر گفتگوی بسیار کردند و نقل بک که جماعت مذکور در دره
 وفات رسول الله ص غایب بود ند چون حاضر شدند ابو بکر خلیفه شده بود انجمه از اعیان صحابه و اعلام
 نبی بودند و باجمه مسجد حاضر شدند و اول خالد بن سعید بر خولت و گفت ان الله یا ابابکر تو میدانی که بجز
 در روز نبی تری نظیر منی که خدای تع و بر افتخ داده بود و علی جماعت از صنادید رجال و ذی شوکتان ایشان را
 کشته بود گفت یا معاشر المهاجرین و الانصار ای موصیکم بوصیته فاحفظوها و هو دعکم امیرا فاحفظوه الا ان علی
 ابیطالب امیر که بعدی و خلیفه منم بدلت و انصار به الا انکم فاحفظوا منه و صیبه و تو از رده و نصیر و اختلاف
 احکام که واضطرب علیکم امر دیکم و لا کم شرار که الا ان اهل بیتم الوارثون لامری و العالمون با امره من بعدکم
 اللهم من اطاعهم من امی و حفظهم من وصیته فاحفظهم من امری فاحفظهم من امری فاحفظهم من امری فاحفظهم من امری
 الاخره اللهم و من اسأخلاف منی اهل بیتم فاحرمهم الجنة التي عرضها کعرض السائر الا من چون خالد بن سخن گفت
 عمر بر خواست و گفت اسکت یا خالد لا فاست من اهل المشوره و لا من یقیندی برای خالد گفت اسکت انت یا بنی خطا
 که تو زبان غیر خود سخن میگوئی و یادگان عینی خود اعتماد داری و الله که تریش میداند که تو بلندترین تو محسبا
 و اداها منضبا و اخسها فتمرا و اخسها ذکر او انکم عقی عن الله و رسول و انکم بحیان فی الحرب و بیئنا بالمال للیم
 فی الغصنه ترا در قریش بخیری و کمر حریای ند و گری اند بهیذا الامر بمنزله الشیطان اذا قال لا والله الا کفر
 فلا کفر قال ان بری منک انی احاز الله و رب العالمین لکان عاقبتهم انما فی انارها الدین میانه و ذلك هو الظاهر

در بیان اصول هر خرافات علم

بر عزم کرده شد و حال دلشست آنکه سلمان برخاست و بر زبان فارسی گفت که دیدم و نگردید پس عجزی گفت یا بابا که از
 من نیست نام را از انزال بل ما آن عمر را می نهی عجم از اسکت علمای تعلیم و ما علمای نقد من هو علم منک آن
 از رسول الله و علم با وید که کتاب الله و سنت نبوی و من قدم التوحید فی حیات و ادب و ما که عند و فاته شیما سخن معنی
 پس نیست آنکه دیدم و صحبت امیر اسرا موثر کردید و خلف و عده و نقض اجماع و نبودید و عقد بیدار را کشودید
 او شما را بخت حکم و فرمان و نیز بر آنست اسام بن زید لیست بر و حدیث من مثل ما لیتوه و قبلها لایقه علی عظیم و اجتناب
 من بها لغوه نفع و دلیل بصفو لک الامر و قد انزلک الی غیرک رحلت معک ما کسبت بدار پس اگر تو بحق
 بر کردی و ندانوی که خود نادان و قوی که بر از کما عظیم خود هر اینه بیانی نزد دیگر خواهد بود و زی که تها در حق
 نیک و قایلید خوابی را باشی اعوان و یاری دهندگان تو ترا واکند امته باشند نقد معیت که اسمعنا و رایت کار اینا
 و ترا منع نکردیده و شنیده و توا را اینادی که منسبت بان شدی که هیچ عذری ترا در بقدران نخواهد بود و درین
 مسلمین را نیز از خرافات تو نصیحتی توانی و نقدی از منی اندر و لاکن کن او بر و منکر پس او بر و منکر تو
 نزدیک باین گفت و هم چنین بیک بر میخواست و تبلیغ تحبیه میکردند و مضبوط هم نزدیک بهم است اگر در نقل
 هر آنها خاص و در بطول میکشد و در آخر هر ابواب و ابوابی برینست و پس از حد خدا و ثواب و صلوات بر رسول
 را و وی گفت یا معشر الیهما جریز و الاضامه معتم قول الله عز وجل ان الذین یأکلون اموال الیتامی ظلما انما
 یأکلون فی بطونهم نارا و سکیلون سعیرا و قال نعم اما اعتدنا للظالمین نارا احاط بهم سرادقها یا خواهم
 ایستای نزد دیگر از ایستای رسول الله که دیر و زنجشان و فاته کرده و او را زنها عصب حق ایشان کردید باین گفت
 که بر برای ابویب زبیر را زده دیگر نموانست سخن گفت و ابویب که شرمند و ملزم بر منبر بود که می گفت یا لک اذا کن
 لا تقوم بحج فقامت نفسک هذا المقام یعنی ای لیم هرگاه تو قادر بر اقامت حج نیستی چرا قبول خلافت کردی
 دست او را گرفت و فرود او را و با هم بمنزله او رفتند و با جمیع انکار جماعت مذکور خلافت ابویب را بکمر او حاکم کردن
 نزدیک طایفه عقیقه ثابت است بنوعی که قابل تشکیک نیست چون سایر متواترات و لیکن الله یهدکم من یشاء الی صراط
 مستقیم فصل چهارم از باب دوم از مقاله رستمی که بعضی از اصول حلیت کرد
 در کتب اهل سنت بطریق ایشان منقول شده و بعد از بنوی از کتب معتق
 ایشان که مشتمل است بر اصول هر خرافات امیر المؤمنین علی علیه السلام
 و غرض از ذکر این اصول و وجود غنا از این سبب است تا برض حقایق و در فقره عقیقه است که معلوم شود و بر صاحب
 فطنان که اهل سنت مرضی را محض عنا دلت و ظاهر کرد و که اینچه علمای اهل سنت مانند غفران می و مزارح
 مقاصد و غیر ایشان گفت اندک خبری از این اصول و نیز در اینست که بعضی است و نیز غلط هر شو که اینچه غفران می
 سوگند بیان داده که در اصول هر کثیم معاندان و نیز در اینها که در بعضی بر فساد و عناد است و بعد از حد
 حبل که یکی از اهل سنت است و مسند خود نقل کرده از ابدان بر سلمان که گفت شنیدم از رسول الله

فانه من وانا من و هو و لیکن بعد از این مورد و در هر کتاب فغانی این روایت را بحدیثی آورده و در هر کلامی زیاده
 نظر کرده و دیده گفت یا رسول الله استغفر لی فقال النبی حتی یاتی عذابی پس چون علی آمدند خواست که بجزیه وی استغفار
 نمایند پس بفرموده جمیع فدوان استغفر لی استغفر لی پس هر دو بجزیه وی استغفار نمودند و در یار و دیکر نیز در حد
 مذکور روایت شده و همان ب دیده افشع من مباحی ای بکر بعد وفات النبی هم و بایع علیاً که اجل ما کان معهم و غیر
 النبی هم علیه بالوکایه بعده و از آنجمله این معاذ بن اشیع در کتاب مناقب آورده از عبد الله بن مسعود که گفت قال
 رسول الله ص نادعوه ابرهیم پس ابرهیم گفت یا رسول الله چگونه دعوه ابرهیمی گفت خدا بیعت با ابرهیم و حق کرد ای
 جاعلت للناس اماما ابرهیم را فرجی حاصل شده گفت یارب من دریتی انما مثل من خدا بیعت با و حق کرد ای نبی
 من عطا ینکم بیوعه که و فایان نکم ابرهیم گفت یارب کدام عهد است که تو و فایان نخواهی کرد حق سبحانه تعالی
 فرمود هر که ظالم باشد از من زیر تو عطا می دهد نکم ابرهیم گفت یارب ظالم از من زیر من چه کسی باشد و حقش ز من
 که هر که سید است کند و پرورش صنم نماید ابرهیم گفت و اجبونی فی حق ان بعدا الاصلان و بعدا یمن اصلان کثیرا
 من الناس پس رسول الله فرمود که دعوه ابرهیم منتهی شد لبوی من و لبوی علی چه در میان آنها هر که سید
 صنم نکرده ایم یا متحدند بنیاد اتحاد علیا و لیا و از آنجمله بغلیج و تفسیر ایه انما انت مدبر فی کل قوم هاد از این
 عباس روایت کرده که چون این ایه نازل شد حضرت رسول ص دست بپسین مبارک خود گذاشت و گفت انا المندک و
 بدست دیگر اشاره بدوش علی کرده و گفت انت الهادی یا علی بن هدی المهدی من بعد و از آنجمله حافظ محمد
 مؤمن الشرازی که از علمای مفسرین سنت است روایت کرده از ابن بن مالک که گفت پرسیدم از رسول الله
 از تفسیر قول نعم و مرتب یخلق ما لیا و یختار ما کان لهم الخیر فرمود که حق نعم از طین است و لیا در اکیف و اوما
 و اهل بیت را اختیار کرد و بر گردن کل زنجیر خلق و گردانید بر انبی و علما و حق را و بآنچه احادیث و روایات و طرق
 اهل سنت بسبب ائمت هر صریح در خلافت و امامت و وصایت علی ص که این کتاب تاب نقل میزی از آن نداشت
 صاحب کتاب طوایف گفته که من دیدم کتبی بزرگ از نصایبنا اهل بیت در مناقب اهل بیت ص منبر احادیث
 جلیل و در صریح فیها بالنص علی ص با خلافت علی الناس پس بهما شبهه عند ذی الاضاف و همی بجز علی ص
 و گفته که در خزانه شهدا اهل المؤمنین ع این کتاب موجود است من اراد الوتوف علیها لیلطلمها من خواستهم
 و نیز گفته در کتاب استیعاب علی بن عمر الفری مضمون صریح در خلافت علی ص ابراد شده و کذا و کتاب مناقب
 مرد و در اخبار کثیره مشاهده توان از تصریح بفضائل علی و تحقیق النص علیه و گفته که کتاب مناقب علی که در
 سیر مجلد نزد من موجود است و همی متضمن مضمون صریح علی بن ابیطالب ص و هم چنین کتاب این مؤمن
 العشر از که استخراج کرده از تفاسیر ائنا عشر که در میان اهل سنت معتبر است و هم چنین کتاب فائق اعدین
 عبد القاهر الاصفهانی فانه یتضمن مضمون صریح علی ص با خلافت علی بن ابیطالب ص من الکتب الیه منصوص
 بودن علی ص با امامت و خلافت و مظلومیت و مدفوعیت آنحضرت از مرتبه و منزلت مستحق خود در شهرت

در بیان نصوص مجتبی از کتاب اهل سنت

و شیوع بمرتبه بود که علی بن ابراهیم در صد کسافت و سایر از منبر سالفه بجا هر دو معالنه بان میکردند و حق
و همانا شده مینمودند در شهرت بمرتبه بود که سنوان نزد دشمنان محاسبه بان میکردند و در کتاب و دیگر
بن مرد و بر مری شده با مناده الی او دین الی عوف که گفت بمن معویه بن ابی ثعلبه خواهی که حدیث کنم از
بوی تو حدیثی که کذب تخلیط در آن نباشد گفت بل گفت بیا و شد بلی ز غفاری و وصیت کرد بسوی عقیل
یکی با و گفتا که وصیت بسوی عمر میکردی برای تو بهتر بود بلی نفر گفت و الله حقان الله الیوم الذی لیسکنا الیه رلو
فارقکم لقد انکرتم الناس و انکرتم الارض یعنی بخدا که انصرفت را منزه لیست که سکون و قرار نتوان یافت مکرر او
را که از میان شما بود و تحقیق که شما منکر خواصید شد و دشمن خواصید داشت مردم را در دی و منین را در اوی گوید
پس من لایم با ابا نه ما میدانم که هر که محبوب تر بود از محابه نزد رسول الله ص محبوب تر خواهد بود نزد تو گفتا که
گفتم فایم احب الیک کدام از محابه محبوب ترند نزد تو گفت هذا الشیخ المظلوم المظهد محقر یعنی عقیل ابیطالب
یعنی محبوب تر بن احباب نزد رسول ص این شیخ ستم رسیده و بقر و غلبه حق از دست او گرفته مرادش علی بود و از انجمله
ابن حیدر نیز از علماء اهل سنت در کتاب عقاید از اخبار و افادات بمعویه یعنی نشان کار بن ابی ایل عرب که و فحکوت
معویه نیز بول بمعویه میگردند و میدیدن وی میامند و نقل کرده حدیث دار میتر را که بمعویه بنیاد و گفت میباید
که چرا بطلب تو فرستاده ام و تران از خود او مردم دار میتر گفت لا یعلم الغیب الا الله معویه گفت ترا طلبیدم که از تو
سؤال کنم که بر چه چیست که تو مرا اطلاع را درست مراد و من میداری دار میتر گفت معاف دارم مرا از این سؤال
معویه گفت معاف نمیدارم البت میباید گفت پس دار میتر شروع کرد در ذکر فضائل علی ص و صفات نال بسیار
نمود و از انجمله آنها گفت من علی را برای آن دوست میدارم که رسول الله ص عقد و کلام او کرد و واجب گردانید و عت
و طاعت او را و دشمن میدارم ترا علی سفن الدعا جور لقا لقصا و حکم بالهوا و از انجمله در حدیث ثماله
ام سنان در کتاب مذکور بیتی چند که بان مدح کرده علی بن ابیطالب را و از معویه ایراد نموده و از انجمله
ابیات این دو بیت است قد كنت بعدی بخلفائنا اوصد الیک بنا و كنت رفیا و الیوم کالحلف نامل بعد
صیحات نامل بعد فاستبایع بودی تو از خلفه از محمد ص برای ما که وصیت کرده بوده ما را و بتو و تو را ناکند
بودی بان و امر و بن عبد الله و هیچ خلفه نیست که امید دارم بان باشیم و همیات که بعد از او بیاید امید داشته
باشیم و غیر از این نیز از حکایات را اذات نقل کرده و ابو الفرج اصعبانی در کتاب خانی ایراد کرده که هر که
خلفه عباسی بر منی نشست بود و عطاها و صلوات بفرش میداد رسید جمعی که یکی از بلغای شعی عباسی
رقعه محتوی بدست رسیع حاجت داد که بمهدی رسانند و در آن رقع نوشته بود مهدی را با بیلان که مضبوط این
که عطا من وصله مده بنی محمد و بنی عبد الله و بنی قیس و بنی یزید و بنی یزید و بنی یزید و بنی یزید و بنی یزید و بنی یزید
شکون می بخیر می گردند و مع میراث ری از دختر پسر وی نمودند و مخالفت و وصیت می نموده و مقدم بر تو
و خلیفه ری جیستند و بجای وی بظلم و ستم نشستند چون مهدی رقع را خواند و بنی خود را داد و فرمود که

با ایشان عطا نهند و نیز جماعتی از علما و اصحاب تواریخ نقل کرده اند که ما مومن خلیفه عباسی علمای زمان خود
از اهل سنت و جماعت را جمع نمود و با ایشان منبسط شد و وثوق داد و انصاف در میان نهاد و با ایشان مناظر
نمود در باب نص بر علی بن ابیطالب با امامت و خلافت و ذکر کرد و ایراد نمود و خصوص گفته که منقول شده بود
و اعتراف نمودند و انصاف دادند و چهل نفر علمای بخت و خصوص منقوله و باید که علی بن ابیطالب منصوص است
بخلافت و امامت و این قبلی بود از حکایات بیگانگان و اما مناظرات ابیطالب و علمای شیعه هم در مجالس الملوك
الوزراء و مقاماتهم فی النعم من بنیهم علی بن ابیطالب هم با خلافت و نهوا او را بقدر الانسان ان یجهر فی تبلیغ و باجماع
نفرض از نقل ابن حکایت و سایر امور مذکور در این فصل است که اگر کو کثیر منقول است در کتب مخالفین و صحاح
اخبار و احادیث ایشان نظر کند و یزد. ملاحظه نماید که نیست در ثبوت حجت و وضوح برهان با نظر از نقل
متواتر که ثابت است میان فرقه جمعه و نیز ظاهر شود که علمای مخالفین اگر انکار بخواهند انصاف مذکور و نباید انکار
اخبار واحد که در صحاح احادیث ایشان موجود است نمیتوانند نمود و از اخبار اگر چه هر یک منقول بطریق خاص
باشد لکن مجموع الاحادیث متواتر است بالمعنی و مضمون جمله که منصوص است علی بن ابیطالب است معلوم بطریق قطع
ستیم با صحت این و امور و حکایات منقول بطریق ایشان پس انکار ایشان انصاف مذکور را نمیتواند ببرد
از روی عناد و عصبیت عاذنا بالله و جمیع خلص عباد من اللجاج و العناد بغض و ذکر من فصلی از سخنان
سوم از مقابل رسوم مردم در خصوص خفیه با امامت خلافت علی ابن
ابطالب علیه السلام و مراد از خفی است که دلالتش بر معنی مقصود محتاج باشد بنوعی از استدلال و از
نصابت بسیار است اما از مشران مثل قوله شما که ان الله ورسوله را الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة
و یؤتوا الزکوة و هم را یعون جمیع امت متفقند که این آیه در شان علی بن ابیطالب نازل شده و هیچ کس
در این نیست این با بود در امامی نقل کرده که هر کس گفت من چهل خاتم در نماز تصدق کردم که شاید آیه در شان من
نازل شود چنانکه در شان علی نازل شده بود و نشد نازل شد عید الله جعفر بن محمد انصاف هم نقل شده که چون
این آیه نازل شد جماعتی از صحابه در مسجد رسول الله هم مجتمع شده گفتند ما با این چکیم اگر انکار کنیم و کافر شویم
با این پس کافر به قرآن باید شد و اگر ایمان با این آیه ازیم و قبول کنیم هر آینه زنی و خواهری باشد که این ابیطالب
مسلط بر ما باشد پس تو را باید داد و اندک ایمان آورند و تصدیق بپیغمبر نمایند و اطاعت علی را بکنند در هر چه ایشان
بان امر کنند پس در شان ایشان این آیه نازل شد که یعرفون نعم الله ثم ینکرونها یعنی و لایتم علی عواکرم کافرون
بولا لایتم علی و صاحب کتاب هیچ ایمان آورده که این حدیث را محمد بن جریر بنقی نقل کرده و جمهور مفسرین
محقق اند که این آیه در شان علی نازل شده و در اکثر کتب علمای اهل سنت مذکور است و بدلیل ستم محمد بن جریر
در سینه قریبان دلالتش بر امام است که انما کلمه حصر است و معنی آیه این است که نیست ولی شما مگر خدا و رسول شما
که انکار کنند و در حالت رکوع صدقه دهند پس هرگاه حصر مراد باشد باید که مراد از تو مفسر در امور شما

چهره فرقه در این باب روایت کرده اند بطریق مختلف از مظان متباعد که یکی نیست خبر و عدایها و مروی شده که در
عذیر برای علی بن ابیطالب غصت هزار شاهلاست و بعضی گفته اند که هشتاد و شش هزار شاهلاست و این اشاره
بان است که کعبه در آن روز باین عدد بوده اند و امری که در حضور این چنین جمع کثیر در چنین عجل عظیم بظهور
رسد چگونگی متواتره نباشد و باجماع منع توان از این خبر چنانکه در شرح مقاصد و غیر آن از کتب متکلمین اهل
ست واقع شده مبنی بر قلت تتبع اگر نباشد مشعر بعبادی عظیم خواهد بود و عاذا بالله منه و لا محاله تدرج
صحت این حدیث از منقوله قدح در صحت وجود دارد ناشر و وقایع خاصه و لا اقل مثل تدرج در صحت وقوع حقه
الوراء خواهد بود چه هر کس نقل بخیر الوراق کرده البته نقل حدیث عذیر کرده و عدم نقل بعضی از محدثین
اهل سنت مانند بخاری و مسلم چنانکه در شرح مقاصد آورده تا در صحت نقل یکران نتواند بود بلکه دلیل
عصیت و عداوت اندیشد که لا ینفع و نسبت عدم نقل بمسلم مخالفت بالآخر در کتاب فتح ایمان که از نصاب
یکی از اعظم علمای شیعه است مذکور است که اشاره الیه و نشان داده که در صحیح مسلم در تدرج و رابع بعد از وانی
و رقی ذکر این حدیث واقع است و قد مرشده میان جمیع منقولات جمیع طرق مختلفه است که پیغمبر در صحت
از حجه الوراق چون بموضع عذیر خمر رسید در وری که بغایت گرم بود حتی آن الرجل بضع روان تحت قدم
من شده اش و اگر مسلمانان در این سفر همراه بودند حضرت خرمودا مامادی کردند که هم حاضر شوند و او
فرمود تا از چهارهای شتر شبیه منبری ساختند و بر بالای آن برآمد و بعد از ادای حمد و ثنای الهی در جمعی
بجماعت حاضرین کرده گفت معاشر المسلمین الست اری بکم من انفسکم یخفون و یکره مسلمان ابانیتهم من اری
لیست انصرف در امور شما از نفس شما هم گفتند اللهم بل یا رسول الله پس گفت من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم
وال من والا و عادم عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله یعنی هر کس من مولایم عمل مولای اوست و خذله
دوست دارد و ستاد علیه را دشمن دارد و منبر علی را و یاری میاری دهند و علی را و منبر دیگران را و کذا و کذا را
بیان و لا تشکر به مطلوب است که لفظ مولی بده معناه مدد معنق و معنق و صامر مجریه و حلیف و جوارح و لا تشکر
الوق و ابن عمر را و رسید مطاع و اولی اما دلیل بر اینست که مولی بمعنی اولی آمده تولد ثم النازحه و مولد که ای اولی
چنانکه تصریح کرده بان ابو عبیده و ابن نسیه که از اعظم علمای لغت و عربیه اند و نیز در حدیث در معاصی
عرب مانند السید و الخطیب و اولی آمده و مولی بمعنی اولی است که انکار نتوان کرد و در ادیان حدیث معنی
است اعنی اولی به دلیل صدر این حدیث یعنی قوله الست اری بکم من انفسکم و رقی بقرین کنت مولاه فعلی مولاه
چنانکه بر هر که ادنی و توفی بر اساس الی کلام عرب حاصل کرده پوشیده نیست که مراد در چنین کار از مولی توان
بود مگر اولی نیز پیغمبر معنی دیگر یعنی از تاسع و عاشرا که یونان مقام نیست اما سبقت بر عدم منسوب و اما معنی
سابع منابر ظهور عدم حاجت بذکر و اما تا من بنابر عدم تخصیص بقرین قوله ثم المؤمنون و المؤمنات معهم
اولیا بعضی و این معنی عام است بر علی و غیر علی و این تخصیص مذکور جمیع مردم در وری بان کوش

در بیان اصول و مخفیات کتب خلافت علی

در انشای چنان سفری در میان موصی و محبت استماع این حدیث که مضمونش ثابت است بمقتضای این کتب و برای جمیع
مومنین رجحانی تواند داشت و معنی ناسع نیز چون معنی عاشق معنی مطلوب است بلکه چنانکه صاحب کتب هیچ الا
کفای معنی حقیقی مولى نیست مگر اولی و معانی دیگر نیستند مگر از این معنی اولی و در هر معنی دیگر که اطلاق شده
بنا بر آن شده که معنی اولویت در آن موجود است چه این نام اولیست یا موصی این نام از جانب جبار اولیست یا از طرف
و شفقت از باب احدی صلیف اولیست بد و ضرر صلیف خود را از غیر صلیف و معنی اولیست مدفعت ضرر و معنی
اولیست میراث معنی و مالک لوق اولیست بتدبیر بنده خود و یا هر کس بسبب ضرر اولیست بانکه در مقام
حرب و اولیست بسبب ضمان یا آنچه لازم شود مضمون را رسید مطاع اولیست بطاعت از غیر پس اگر معنی دیگر در این مقام ضامن
میسود چون معنی اولی نیز محتمل است عدد زبان متعین میشد بنا بر آنکه حمل لفظ بر حقیقت و مجاز اولیست از حمل لفظ
بر اشعار انچه نکرده علم اصول معتبر شده نکیف که معنی دیگر مناسب است و از آن وجهی که لایزال بر آنکه مراد از مولى در
حدیث مذکور نیست مگر اولی و ضرر را صاحب فہم نکرده اند از لفظ اولی مگر امامت و خلافت و میراث و نصیب
علی را بر سایر صحابه است که نقل کرده این مرد در این باب عید حدیثی که در روز غدیر بعد از خطبه و این حدیث
مذکور چنان بن ثابت که شاعر حضرت بود گفت یا رسول الله انا ذریه ان اتول ابیا تا انا قل علی بن ابی طالب
ایا اذن میشد که یکی چند در این باب فہم کنم حضرت اذن داد و حق حجت بن ثابت یا معشر قریش اسمعوا شہادہ
رسول الله پس شروع کرد بخواندن ابیات و از جمله ابیات این بیت است شعر و قال لکم یا علی فافرصتکم من بعد
اما ما اهدایا یعنی خبر یا علی که رضا دادم که تو بعد از من امام و هادی باشی نیز نقل از عیسی و از آن مفسرین در سبب
این سئل مائل بعد از شافع نقل کرده اند و از باب تواریخ نیز از آن نموده اند و بغایت مشہور است که حارث بن نعمان
مهری چون جز در غدیر باور رسید بر ناتوانی سواد شده آمد نزد رسول خدا و داخل شد مجلس آنحضرت
در رفتی که ملوای صحابه بود مجلس گفت یا محمد تو ما را بتوحید خدا و نبوت خود دعوت کردی ما قبول کردیم و بیما
و صیام امرض موگرمول خودیم و ہمین را حضرت گفت تا آنکه باز وی پرچم خود را گرفت و بر ما تفضیل دادی یا از پیش
خود کرده اند یا از نزد خدا حضرت فرمود که بعضی از شما را خودم پس جادش بر گشت و گفت خدا یا اگر محمد است میگو
بر من سندان بسیار از همتو بر اصل خود نرسیده بود که سستی بر مرا و آمده ام و از گشت بعد از آن را بعد کوفه نازل شد
پس هرگاه مراد از مولى در حدیث مذکور اولی باشد معنی چنین میشود که هر کس من اولی یا مولى علی اولی یا مولى
ظاہر است که نبی اولی است جمیع امت پس علی اولی باشد جمیع امت و مراد از امامت نیست مگر اولویت یا موصی جمیع
مسلمین پس حدیث مذکور نیز باشد بر امامت علی و این دلیل باین تقریر کردیم بغایت واضح است بحمد الله تعالی
و ساجد معاصد رجو ابی زاید دلیل زیاده از آنچه اشاره بان کردیم از منع تواتر و قدح در محبت حضرت بعد از نقل
بعضی از حدیثین گفتند اگر بنا کنیم بر این خبر نقل نکرده اند مقدمه ضد حدیثی که دلالت کرده بر بودن موصی
اولی و بر تقدیم حضرت موصی بر مولى اولی که الله و ما من والاہ مشعرات بیرون مولى یعنی ناصر و یحیی

نصرت ثابت شود چه با شوق و چه با احتیاط با امامت بیگماری بدین نصرت ثابت نتواند شد و بیعت معارضه با
نصرت نتواند کرد با اقبال و حال آنکه ظاهر از من گفت مولا فعل مولا عوم او قاتل است و چون بقتیر زمان عیادت رسول
الله ص با استثنای عقل برین رفت باقی ماند بایر اوقات در وقت عوم حدیث در قرآن است متواتر در
نصرت حدیث متواتر است و هو قول صاحب کتاب نهج ایمان و هذا شوق ظاهر مشهور و غیره و ثبوت آن از حدیث
تواتر حدیث تواتر است بر این صاحب کتاب نهج ایمان و هذا شوق ظاهر مشهور و غیره و ثبوت آن از حدیث
لأننا نقله من الروايات المتواترة بحزب عوم الغدير و قد سبق القول في صحة جز يوم الغدير و هذا التواتر فيه من جميع الأئمة
المجتهدين و حال آنکه این حدیث از رسول الله ص در مواضع دیگر تکرار نیز در حدیث بر عرصد در باب شوق حدیث تواتر
و نقله الغرر بقاء نقله معلما نگشته و بالنسبة تطالب بذلك في مقام بعد مقام ادراج علماء و مصنفین اهل
احمد بن حنبل در مسند خود نقل کرده از سعد بن ابی قاص و قال ان رسول الله ص حين خرج في غزاة تبوك
استخلف عليا ع على المدينة فقال علما ما كنت احب ان يخرج في وجه الاراء ما عندك فقلت اهاضر ان تكون معي في
هرون من موسى غير ان لا يفي بعدی نیز در مسند بطریق دیگر از سعد بن ابی قاص نقل کرده و نیز در مسند ابن ابی عمير
خندری نقل کرده و نیز عبد الله بن احمد بن حنبل بطریق دیگر از سعد بن ابی قاص نقل کرده و در جمع بین الصحیحین از
سعد بن حنبل بطریق منقول شده و نیز در صحیح بخاری و جزو الرابع و جزو ثامن نقل کرده و کل مسلم در صحیح خود
نقل کرده هر کدام بطریق متعدده نقل کرده اند و در راه مجاهدت تفسیر الطریقی فی المأجد و مصنفین عقد
کتابای مطهره و مراد الخطیب التاریخ و العکبری فی الفضائل مراده ابن المعاذ فی المناقب یا کثر من عشر طر
و مراده الغیو ص عبد الله بن مسعود در سعد بن ابی قاص و عبد الله بن عباس بن جابر بن عبد الله الله الغنی
و ابی هريرة و ابی سعید الخدری و جابر بن سمرة بن مالك بن الحارث و البراء بن عازب و زيد بن ارقم و ابی داود
مؤید رسول الله ص عبد الله بن ابی و انس بن مالك و ابی هريرة و ابی داود و ابی یونس الانصاری عقیل بن ابی طالب
و معوية بن ابی صفیة و ام سلمة و اسماء بنت عیسى سعید بن المسیب محمد بن علی بن الحسین علمهم الله و جابر بن
ابی ثابت و مرجیل بن عذرة و غیره کلام عن النبي ص شرح الروایات باسانید ها و طرقها و مراده ابن عبد البر
فی کتاب التجدد و ذکره الحاکم انوار المحرق فی کتاب التحقيق و مراده فی الجمع بین الصحاح الست و فی صحیح ابی داود
و صحیح الترمذی که غیر دلالت بران بود بیان تواتر این حدیث پس منع تواتر این خبر که علماء اهل سنت کرده اند
بمنزله منع تواتر خبر قدیر است و مستحق جواب نیست و آیه دلالت بر مطلوب است که منزله مصنفین
عام است و شامل است جمیع منازل و مرانی که هر روز را ثابت بود نظر بموضع بدلیل صحت استناد مرتب
چه اگر عام بنسب و استثنای متصل صحیح بنسب و حال آنکه صحیح است نسبت به عجم اگر کسی بگوید انتم
بمنزله ندان الا المنزلة الکذائیه هیچ کس شک نکند در صحت این استناد را بنظر بر که گردیم مدفع منعت
شایع مقاصد که استثنای مذکور در حدیث یعنی قوله الا انه لا یزعمه کثرت استثنای متصل نیست که افاضه

در بیان اصول خفیه برای امام علی

فرا نیت کند و منزله الالبوة باشد بلکه الالبوة لیکن است و معنی استثنای منقطع و مستثنی استثنای منقطع
چون محرج نیست از مستثنی منه لکن نیست عموم مستثنی منه که منزله است و وجه دفع است که مستثنی منه
که اگر بجای الالبوة بعد از الالبوة میگوید هر این که در صحیح استثنای متصل میگوید و اگر منزله عام باشد
لکن باید که نه چنین باشد و نیز نکات نیست که مراد از این کلام استثنای مرتبه نبوت است و الا کلام خلاصه را ندیده
بود پس واجب است که منزله عام باشد جمیع منازل را و از جمله منازل هر روز اوست که منزله در امور موسسه
بود پس بدانکه خلیفه موسی بود و شریک امرش رحیات موسی پس اگر باقی بودی بعد از موسی همان متصرف در امور
موسی بود خواه بر سبیل استقلال و خواه بر سبیل خلافت و اما غل هرون لازم آمدی نبوت موسی از غل انبی
موجب هانت است جای نیست پس این منزله نیز از غیر تصرف در امور مطهر است باشد برای علی بن نقی و پیغمبر ص
و چون تصرف در امور نبوت بر سبیل استقلال که مرتبه نبوت است در شان علی بن نقی نیست بلکه بر سبیل نبوت پس
تصرف بر سبیل نیابت که مرتبه خلافت است ثابت باشد و هو المظهر و این تصرف که در منع شد جواب
شارح مقاصد امام غزالی در کتاب تعیین جمیع امتناع از غل هرون از خلافت اگر باقی بودی بعد از موسی
چه از غل از خلافت استقلال در نبوت موجب هانت نیست و وجه دفع است که منزله هر روز تصرف در
امور نبوه بمعنی اعم از خواه بر سبیل استقلال و خواه بر سبیل نیابت و این منزله بهمین معنی اعم باید که ثابت
باشد برای علی بن نقی و هر روز که بعد از موسی میبود بر نقی بری که از خلافت منع نمیشد و با استقلال تصرف در
امور نبوت میکرد از غل انبی از منزله خود بمعنی اعم لازم نمیداد در شان علی چون نبوت منع است پس اگر
بعد از پیغمبر ص خلیفه نباشد منزله هرون بمعنی اعم برای علی ثابت نتواند بود و این خلاف مقتضای حدیث
مذکور است فصل ششم از باب سیم از عقاید سوره کریمه که بنده از فضائل و کمالات
که متصف بود که با نهائات مقدس علی بن ابیطالب علیه السلام ناظر هر شیوه از فضائیان
حضرت بعد از رسول صلی الله علیه و آله از جمیع ناس و کالت کند بر این که در
مقدس از نصی بوی جل بلکه اجلائی خصوص با امامت و خلافت آنحضرت بنا بر سبیل
تقدیم مفصول بر فاضل عقدا و بقلا و عرفا و عا و بحیث لا ینبغی ان یشک
منها احد علی السواء از الصبکیا بدانای برادر که این مطلب یعنی فضیلت علی بن ابیطالب علیه السلام از جمیع
مردم بغایت ظاهر و مکتوب است بر جمیع امت اهل اسلام بلکه از جمیع اهل ملل از یهود و نصاری من از یکی از انبیاء
زمان خود شنیدم که از یکی از افاضل سادات حکما و فارسی نقل کرد که بدیدش در دم بر سید که در نبوت نبوت محمد
صلی الله علیه و آله بکدام دلیل خاطر جمع نموده اید گفت بهمین دلائل که در کتب متکلمین مذکور است نسبتی خود گفت شما
مستشو که سید دلیل دیگر است از این که مشهوره اعتماد کرده سید فرمود علی بن نقی علیه السلام باطل است علی
جمع کرده ام و پوشیده نیست معنات و محاببات بیکلام چه اندر افاضل و کمال از علی بن نقی علیه السلام یا رسید که از پیغمبر

بهر سیده مکر بواسطه علی و اولاد طاهرین او پس هر که اثری از آثار او علی بن ابیطالب باشد بنو اند و در مکر
 افضل الابدین سید المرسلین و خالقین نیز منع و انکار از فضیلت الشریع و توانند که در مکر بنان نیز بدین بلفظ
 نیز معنی و گویند از فضیلت علی (ع) از جمیع صحابه یعنی اکثریت جهات فضل و کمال یعنی اقسام علوم و انواع عبادات
 طاعات و اوصاف و اوصاف حمیده و اخلاق فاضله و شرفه از صفات بقدر ممکن در ذیل در نیمه ستم است که
 از فضیلت معنی اکثریت توانستند الله مسلم نیست بلکه از فضیلت معنی اکثریت ثواب مخصوص است با دیگر و گاه
 باشد که گویند که از فضیلت علی (ع) بکشتی قرنی صدره و اما اول نفر بر کیم بعضی از فضائل آن حضرت در ستم است
 بنیم و بعد از آن نقل اجوبه ایشان را تحقیق بر فطن روشن شود و در فضائل آن حضرت که در صحاح اصحاب اهل بیت
 منقول شده در کثرت تجدید است که عرفا منقطع است حضرت و در هیچ باب از ابواب شریعت ایشان را نقد در کتاب
 نیست که در باب فضائل علی (ع) و دیگری از اعظم علمای ایشان کتب مصنفات علی در میان اصحاب اهل بیت
 طاهرین و اولاد طاهرین آنند چون در این باب نقل احادیث مخصوصه با بر ایشان است و آنند که در میان
 و مسلمات ایشان ذکر باید کرد و الله تعالی ما شهد به الامراء و در میان علمای اهل بیت صحابی نقل و حدیث
 ایشان را یافتیم که در فضائل آن حضرت در درون آثار عبادیه با انکسار الف معنی فضائل ایشان است هیچ بهمان نکرده اند
 و هر چه با ایشان رسیده روایت کرده اند و این از برکت ماست و علم شریف حدیث است و قریب ترین بعضی از فضائل
 ایشانند که کتب بیست و شصت ماست از جدل بهج مرتبه توقع توانستند نمود پس نقل فضائل آن حضرت در کتب متکاتب
 ایشان کنیم و اجوبه ایشان را ایراد نمایم تا از نشانیه رب بری باشد و حجتی بر آن است که بعد از این چند از طرق
 سنت نموده گوئیم در وی حجه الاسلام ناصر بن ابوالکلام المطری الخوارزمی همون اعیان علماء المذاهب الاربعه
 باسناده عن جاحد عن ابن عباس قال قال رسول الله لو ان العیاض انلام و الجوداد و الجن حساب لکن کتابا لخصو
 فضائل علی بن ابیطالب یعنی اگر همه درختان قلم شوند و همه دریاها مداد گویند و همه جنیان حساب کنند و همه آدمیان
 نویسنده باشند هر اینها حضرت فضائل علی بن ابیطالب بنو اند نمود و تعلیم و تفسیر ایمان و لیک الله از احادیث
 حنبلی که از آن برای اربعه اهل سنت است روایت کرده که او میفرمود ما احاد من اصحاب رسول الله ما جا، اعلی
 الفضائل یعنی وارد نشده و بهر سیده برای هیچ یک از اصحاب پیغمبر (ص) مثل فضائلی که وارد شده در شان علی (ع)
 و زوی العقیقه الشافعی ابن المعادی فی کتاب البیاض باسناده مرفوعا الى ابی یوسف الانصاری که در فوق میارشد
 رسول الله (ص) و فاطمه علیها السلام بدیدن او رفت در رفتی که رسول نقاهت داشت و عیادت ضعیف توانا بود
 چون فاطمه و غیره اجماعا جان دید که برادر آمد و مو عیش و آن شد فقی هم لها با فاطمه ان الله طالع الی الی
 اطلاع و اختار منها ابانک فبعثت نبیها ثم اطلع الیهما ثانیة فاختار منها بعلک فانحی الی فاکتخرا ابانک و اختار
 وصیایا علیک ان لک الله ابانک و زجت اعظم حلالا و اقدر ما هم سلما و اعلمهم علما و سرت بدک فاطمه و شریک
 الحدیث یعنی فاطمه بدرستی که خدا بختم نظر کرد و بسوی منین و پدر را بر گویند و بعضی که در بنظری کرد و گوئیم

باره و برگزیده شوهر تراویس و می کرد تا ترا بار دارم و اصرار و صحن خود کرد دانیدم ایام عیدلی که برای کرامت تو است
 خدا بیغم تر تو بی که تو را با عظیم ترین امت در حلم و سابق ترین هر در اسلام روان ترین هر در علم پس کفر
 فاطمه را گفت پدر مسرور و مستبشر کردید و مضمون نتم حدیث است که گفت یا فاطمه علی را داشت دیدن
 نورانی اول ایمان بخدا و ایمان بر رسول سیم تو بی فاطمه چهارم و پنجم سبطین من حسن و حسین ششم و هفتم امر
 معروف و نهی از منکر هشتم حکم کردن بکتاب الله ای فاطمه ما اهل بیتیم که حق تمام با هفت چیز است که در کمال
 کس از اوین تا آخرین نکرده بنی الفضل الانبیاء و هو ابوک و وصینا الفضل الاوصیاء و هو بعلک و شهیدنا خیر
 الشهداء و هو حمزة علف و از راست اینکه با دو بال در بهشت پرواز می کند به جاکم خواهد رهو جعفر این عمل
 و مناسبت با همة الامم و همایانک و مناد الادی نفسی پیدا می دهد همة الامم مادر این مقام از این احادیث
 بهین گفت که چهره استغیای حق این مقام مقدور نیست و پس است مستبصر نظر بر این حدیث و حدیث ام سلمه
 که در فصل چهارم مذکور شد و بر سر نقل کلام متکلمین ایشان بریم صاحب و ائمه آورده که شیخ را در این
 الفضلیت علی و دو مسلك است **مسلك اول** که اینچنین است که در این فضلیت علی علیه السلام
علیه سبیل الارجال از چند وجه است و اول آنکه مباحله دریا نش است که پیغمبر تمام و رضای گفت بی
 تا بخوانیم تا شمارند نذمان ما را و فرزندان شمارا و زمان شمارا و فضیلهای ما را و فضیلهای شمارا
 پس مباحله کنیم و بگردانیم لعنت خدا را بر قوم ظالمین از ما و شمارا و احادیث صحیحی دلالت کرده که از مردان غیر
 علی و با حضرت در آن مباحله داخل نبود پس حضرت و علی را نفس خود خوانده و ظاهر است که علی را نفس کشید
 پس مراد مساو است و فضل و کمال بانی تا از جمله کالات بانی نبوت است و چون نبوت بیرون و در دنیا بر ختم نبوت
 سایر کالات در حکم مساو داخل باشد و چون علی و منای باشد و جمیع کالات بانی غیر از نبوت پس فضل
 باشد از امت چه نبی که مباحله افضل بود از امت و چه از غیر خیرین و اینچنان است که مرغ کباب بدید نزد پیغمبر
 آوردند گفت با رخدا یا برسان احدی خلق باشد نزد خدا بیغم و محبت از خدا بیغم معنی کرم ثواب
 در آن کلام مشوی موافقت نمود پس علی و احب خلق باشد نزد خدا بیغم و محبت از خدا بیغم معنی کرم ثواب
 تعظیم است که معنی الفضلیت است و چه سیم بقوله من اخو و زبیری حیز من انو که بعد از تقاضی بوی پیغمبر و علی
 بن ابیطالب یعنی برادر من و زبیری من و برتر کسی که خواهند ماند بعد از من که درین من گذارد و بعد از
 ما ابوفا و ماند علی بن ابیطالب است و این تصریح است با فضلیت و چه چهارم پیغمبر را در باره و دانند که
 مردی بود از اصحاب که بقتله جزا خلق و علی و در جر بخواهر مثل او نمود و این نیز تصریح با فضلیت است
 یعنی بقوله فاطمه علیها السلام اما تو من این زوج من و چه ششم حیز من انو که بعد از علی و چه هفتم
 نقل است از عایشه که گفت بودم نزد پیغمبر که داخل شد علی و پس گفت هذا سید العرب پس من گفتم که پدرم
 و مادرم فداء تو باد آیا تو بنیست سید عرب بنی اناسید العالمین و علی سید العرب پس هرگاه علی سید عرب باشد

در بیان فضائل حضرت امیر

نهوا افضل لقوله تع. فضل الله المجاهدین علی النقادین اجماعاً عظیماً وشوله علی القاعدین يدل علی ان المتارکوهو
 چهارم و عدد کاتبان القس و حاکمین علی علی و قبول از ایمان او بگوید دلیل آنکه علی بن ابی طالب و بنی هاشم
 را بر می گزیدند تا اقصای آنرا گرفتند و قبل از این ابوبکر و سلمت قبل از اسلام ابوبکر و هکذا هر کس که بگذشتی
 نکردند علی را و آنکه کان ظاهر افعال ما بین الصلوات و غیره روایت کرده که بعثت رسول الله يوم الاثنين و اسلم
 علی يوم الثلاثاء و بنی سقی ایمان علی و سلمت بعقل آنکه کان من ثم النجوم و فی دایره و مختصه به و بخلاف ابوبکر که کان
 من الاحزاب السان چونکه بنی و همی را اول به بیگانگی اظهار کردند و الله تع. يقول و انذر عشیرتک الاقرین
 اگر گویند پیغمبر گفت من عرض اسلام بر احدی نکردم الا آنکه توفیقی و تاحیزی در قبول اسلام کرد و مکرانی بیکر اصلاً
 توقف نکرد تا عرض قبول نمود و با وجود احوال تاخر اسلام ابوبکر از اسلام دیگری صورت نداشت مگر از نقض
 پیغمبر در عرض و ان منع است و بر تقدیر تسلیم سابق اسلام علی و در وقت قبول اسلام او کور بود و در محنت است
 کور و خلافت و بر تقدیر صحت کلام ان اسلام النافع العاقل المصاد عن الاستدلال افضل من اسلام الصبی الا ان
 لایکون بالغاً و بر تقدیر تسلیم بلوغ کلام ان علیاً فی ذلك الوقت ما کان مشهوراً و لا مقبول القول بل کان کافیه
 الذی یكون فی البیت فام یحصل السبب لسلامه ثبوت و شوکتی اسلام و بخلاف ابوبکر که شیعی بود و محترم و از بیگانگی
 و اسلام او قوی و شوکتی در اسلام حاصل شد و او اهل است که اما خبر مذکور معارضه با آنچه در سابق بیان شد
 نتواند کرد و با این آنکه خبر واحد است و بر تقدیر قبول عقیده ظنی و عیفت پیش نیست و نیز تا خبری عن هر که بنا بر
 خوف باشد بقصیر لازم نیاید و اما کور بودن علی و در وقت اسلام مجرم بر نیست و لازم نیست چنانچه شریف
 المحضرت حضرت و بحسب سال یا شش بود و مدت نبوت نیست تسبیح مدت مکث علی بعد از نبی و قریب نبی و مجموع
 پنجاه و سه و چون پنجاه و سه از شصت شش یا پنج کرم گنی و از مرده یا سیزده مانند و بلوغ در این سن کمالی که
 و چون ممکن باشد و اجلست حکم بوقوعش لقوله تع. لفظاً علیها التام و جعلنا قدامهم سلاماً و اگر هم علمان و یقین
 تسلیم و امتناع فی وجود صیو کمال العقل و لهذا حکم ابو حنیفه صحت اسلام الصبی بعد از اسلام علی و فی
 وقت بید علی ضد کما لا یخوف و اما حصول شوکت و سبب اسلام ابوبکر که هر مسلم است که مسلم باشد و در ابوبکر
 قبل اسلام من المعبرین و هو ممنوع پس چون ثابت شد سابق اسلام علی پس علی افضل باشد لقوله تع. و السابقون
 السابقون و انک المقربون و این دو وجه ثانیه اخیره از کتب اربعین نقل شده را اندک علی ما کان فی الواقع
 و بعد نیست بیکران علیاً کان افرم و احفظ و رعایته لما نزل قوله تع. و تعیمها اذن و اعیتها قال النبی ص. اللهم اجعلها
 اذن علی قال علی و ما نسبت بعد ذلك مثلاً و مشک نیست که اختصا بمنزله و هم حفظ و حلیه خضعت بمنزله
 و بعد نیست در ترم و لم یعمل و انت مسدداً الدنیا و سید الاخرة من احب فقد احب و حبیبی حبیب الله و من
 الغضک فقد ابغضنی بغضه بغض الله و این وجه از شرح مقاصد نقل شد مجموع نیست در وجهت دارالافتاء
 علی و بر سبیل احوال بغض با عدم تعین ما بین الفضل مفسد و در بیان اینچنین است بر حضرت

علی علیه السلام علی سبیل التفصیل اعنی بیان تفصیل فضائل که علی علیه السلام
 از آن حضرت در کلام از آن فضائل است از آن صاحب اثر و همی امور آن اول العلم و شک نیست که علی اعلم
 از آن صاحب بحث و دلیل بر این آقا اجمالا نه و آنکه از آن انوع ان علیاء کان فی اصل الخلق غایبه الذکا و الفطنه و الا
 للعلم و کان عمدا افضل الفضل و اعلم العلماء و کان علی فی غایه کرم و طلب العلم و کان محمد بنی غایه کرم و
 تربیت بنی امیه الی انساب الفضائل و با وجود این در کلام او بود و در بزرگداماد و عکس
 و کان هم بدخل علی فی کل الاوقات و هرگاه شاگرد در غایت ذکا و در نهایت حرص بر تعلم باشد و استاد در
 غایت شغف و رعایت حرص بر تعلیم و آقا نند که از طفولیت خدمت استاد می چنین کند و اتصال بخند متش
 هر و لقی از اوقات او را می کند و لا شک انه یبلغ فی العلم کل مبلغ ما ابو بکر نرسید بخند متش پیغمبر
 در وقت پیری و رتی که رسید بنزد و ام صحبت مقیم نبود و کان لافضل الی خدمت فی الیوم و اللیله الامر
 او مریم و علی کان متصلا بخند متش فی او ان الصغر و ند قیل العلم فی الصغر کان لقیح و الحرج و العلم فی الکبر
 کان لقیح علی المدر و اما تفصیل نیدل علی قولهم و یقیمها اذن و اعیتهم فاکثر المفسرین علی ان علی هم در و نه
 لما نزلت هذه الاية قال النبي صلى الله عليه وسلم اجعلها اذن علی هم و قال علی هم ما نسبت بعد ذلك شيئا و لا
 و یاد فیهم و حفظ موجب یاد علی علم است و قولهم علی انما تری من شایع اصحاب که در شریعت
 علی است و شک نیست که تصحیح حاجت بهت بجمع علوم پس میاید که علی افضل باشد در جمع علوم و نیز در فضیلت
 کثیره عمر خطا کرد در حکم و علی هم بنسبه بر خطای او نمود عمر معترف شد می گفت لو اعل لهلک عمر و انهم
 علی علی رسول الله الف باب من العلم فتح کل باب الف باب نیز فرموده و الله لو کسرت فی الواسعه هم مجلس
 علیها لفضیلت بین اهل التوریه بتوینهم و بین اهل الانجیل یا تخیلم و بین اهل الزبور نیز نور هم و بین
 اهل الفرقان بفرقانهم و الله ما من اینه نزلت فی نجر و لا بر و لا سهل و لا جبل و لا سما و لا ارض و لا لیل و لا نهار
 الا انما اعلم بینهم نزلت و فی شیء نزلت و معقول و تمثیل احاط علم الله و رمت بجمع ثمنا یس من دفع ثمت
 اعراض ابی هاشم با نکر و نریه منسوخ شده پس چو نیز جایز نباشد حکم کردن بان را بقیه ناذ انحصار عن احوال
 العلوم و اعظمها علم اصول الدین و قد جاء فی خطبه من اسرار التوحید و النبو و الفضل و القدر و احوال
 المعاد ما لم یات فی کلام سایر الصحابه و نیز جمع فرق متکلمین منسوب با حضرت انا ما معترف و مغتر و بالنتیجه
 بر حق اما اشاعه و رئیس ایشان ابو الحسن الاشعری تلمیذ ابو جعفر معتزلیست و اما شیعه نسبت بان با حضرت
 ظاهر است و اما اخوانیچ فهم مع غایه بعد هم عنهم کلام منسوب الی اکابرهم و سلغهم و هم کانوا ائله مکه
 بلین ابطالب بنی هاشم و جمهور المتکلمین من فرق الاسلام کلام ندر امدت علم و منها علم التفسیر و انساب
 و رئیس المفسرین کان تلمیذ له و منها علم الفقه و کان غنی فی الدرجه المصنوعه کادل علی فضائل علم و لو
 کسرت فی الواسعه کما فرغ منها علم الفصاحت و معلوم ان احدا من القضاة الذین بعد علم یدرکوا در جبر و لا

در بیان فضائل حضرت امیر

۲۰ ۱۱

نفسهم علی العالمین حق کان ابو بکرید بسطای مع علو درجته سقانی دار جعفر الصادق و کان معروف الکریم حقاً
 دار علی بن موسی الزنادی قال لشارح المقاصد هذا ما لا شبهة فی صحته فان معروفاً کان مصیباً ناضراً فاسماً علی کید
 علی بن موسی و کان یخمد و اما ابو بکرید در ان زمان حضرت جعفر بنکرده و صحبت ظاهر می نمود حضرت در نیافت
 چه در این معروف و متاخر است و لکن کان فیستغیض من روحانیه جعفر و فلذلک شهر انساب الیه بر هر که
 علی و در هر دنیا از فضایل مذکوره و از بد بخت بر صحابه افضل باشد از صحابه فان فضیلة المؤمن اعلی غیره اما لیکون له
 من الکالات و قد اجتمع فی علی من الکالات ما تفرق فی الصحابة پس اگر علی و در هر دنیا از این صفات کمال یاد دیگر
 مستی میجو چون در دیگری هر جمیع نیست کما له علم افضل میجو از هم نیکتر که علی و از بد است و هر صنف
 از مشران در این صفت این بود عده ای دل که از جانب شیعه در کتب معتبره متکلمین اهل سنت است که کوریت و اجتناب
 در و ایاتی که در این اول و از بد است هم موافق بطریق اهل سنت است و ثابت نزد ایشان و هیچ کدام از مختصات شیعه
 چه مختصات شیعه حجت بر حقانین نتوانند شد و جوابی که متکلمین ایشان از این ادله گفت اند بر دو گونه است یکی
 اجمالی و دیگری تفصیلی اما جواب تفصیلی را بجمیع است یا بحدیج در ثبوت جزئی یا باینکه در تخصیص یا باینکه
 بنقل فضائل بر ای دل بگوهر جوابی که بجمع ثبوت خبر باشد چون از صحیح خود داشت خبری نتواند داشت
 چه لا اقل موجب امساکات و الزام ایشان است و اما ناویل و تخصیص اگر یک نباشد نیست مگر ترک ظاهر و مختصاً
 ظاهر ما منع نباشد بدلیل ترک جایز نیست حال آنکه در کمالش در رعایت ظهور است مثل تخصیص خبر و احیاناً
 من بعض الوجوه و حاجت دشمن معین و امثال آن و اما معارضه بر تقدیر ثبوت و این چند معدود مثل استند
 بالذین بعدی باید بگوهر و مثل هاسیدا کول اهل الجنة و مثل بابی الله و رسول الله الای بکر و مثل اطلعت الشمس
 لا غریب بعد التبيين علی رجل افضل من ابی بکر مثل لو کنت منحد اخلید لا اتخذت ابی بکر خلیداً و امثال آن چون
 از مختصات ایشان است و در طریق شیعه اصلاً موجود نیست بلکه منافی با ثبوت با احادیث کثیره است
 غیر عصوصه و غیر ممکن انحصار که هر بطور ایشان ثابت است و در صحاح کتب ایشان موجود چنانکه شهر از ان در فضا
 این باب مذکور شد چه تواند کرد و چگونه بر ابی تواند نمود و اما جواب جمالی نقی صاحب المواقف و انجوائین
 الکل ان یبدل علی الفضیل و اما علی الافضلیة فلا و کیف و مرجعاً الی کثرة الثبوت ذلک بعد الی کتبات اهل
 و الاخلاص و نه ما یعود الی فطرة الاسلام و تقویر الدین یعنی دل شیعه دلالت نکند بر افضلیت علی و چه
 افضلیت عماید بکثر ثواب است و ثواب مرتب بطاعات و اخلاص در طاعات و نصرت و تقویت دین اسلام و
 ابو بکر تا مسلمان شده همیشه مشغول بوده بدعوت مردم بسوختن و بدست و مسلمان شدن عثمان و طلحه و زبیر
 و سعد بن ابی وقاص عثمان بن مظعون و اسلام بالایشان قبول شد و قال شارح المقاصد بعد کماله المذکور
 علی فضیلة علی بن ابیطالب و ان جواب نه کلامی عموم مناصب و در نور فضائل و انصاف با لکالات و اخلاص با لکالات
 الا انه لا بد علی الافضلیة بمعنی زیادة الثواب لکرامته عند الله ثم بعد ما قلت من الاقان الحاریر بحجرات الاجتبا

در بیان نفی خلافت از غیر علی

علی افضل است او بکر عمر و بر عاقل نظر از این در جوابی که این دو عظیم الشان کفایت امتداد خود را بنهی نموده اند واضح
 و واضح توانستند بصحیف دعوی ما را در اول فصل که با جماعت منع افضلیت علی بنی بران می کنند نه بدل و بملق می کنند
 نه بعضی و شایع مقاصد در شرح عقاید بسنی در باب تفصیل عثمان بر علی و توقف سلف در این باب گفته و الاضمار
 اند از این مرید بالا افضلیت کثرت الثواب فلان توقف جسته و از این مرید ما بعد از وی العقول من الفضائل و الاضمار و شکت نیست
 جویان این سخن در باب ابو بکر و عمر و نیز و بنموده مانند که فضیلت بعضی کثرت ثواب او بکر با المعهود و بحسب حدیث غیر ضعیف
 بعضی انصاف بقضائیل و کمال است اما بحسب تحقق و وجود از ارجح است و از این ثواب مرتب می توانستند که می توانستند
 و اعلی که مراد از فضائل این کمال است پس توقف در هیچ باب صدق است و انقدر است فصل هفتم از باب سوم از مرقا
 سوم در بیان نفی اهلیت امامت و خلافت از غیر علی علیه السلام و در دلیل بر این بر چند وجه است
 اول سخن از آن مجید و له تم کبرهیم انی جاعلک ملکنا اما ما قال ومن ذریق قال لا ینال عهدک الظالمین یعنی نمی برد
 عهد من بهر که ظالم بوده باشد و مراد از عهد نیست مگر امامت بدلیل این جاعلک الملك اما ما دخلنا فی عهدک
 ظالم بودید بنا بر آنکه کفر ایشان متحقق بود و هر که کافر باشد ظالم است بقول نعم ان الشک لظلم عظیم و لقول نعم
 و الکافرون هم الظالمون و مضمون این نفی نیل عهد است از هر که ظالم بوده باشد در وقتی از اوقات در جمیع اوقات
 مستقبله انوقت چه صیغه لایزال فعل مستقبل منفی است و نفی مستقبل معین عموم بدلیل صحت استثنایان بقول
 لا ینال مثله عهدی الظالمین الا بعد ذلک الظلم هر چه صیغه باشد استثنایان و ارجح است دخولش در حکم مستثنی
 لولا الاستثنا و این نفی بر مذهب است جواب موافق و شرح مقاصد از این دلیل منع کون من کان کافرا ثم اهل
 ظالما یعنی کافر است که کافر و متقی که مسلمان شد ظالم باشد چه در وقت اسلام کافر بر اوصاف نیست چون کافر
 بر اوصاف نباشد ظالم بسبب کفر صادق شود و در وجه دفع است که صدق ظالم بر کافر در وقت کفر کافی است
 در امتداد لاجراحت نیست بعد از وقت اسلام نیز چه همین که در وقت کفر ظالم باشد صادق است عدم نیل امامت
 در جمیع اوقات مستقبله وقت ظالم زمان اسلام است پس هر که کافر باشد در وقت هر چند مسلمان شود و اسلام
 حال خود کند قابل امامت نتواند بود یعنی او بکر کفر و امام غنیمت از او ایراد این دلیل در کمال بر این معنی
 کرده و جواب این از این منع عموم گفته و دلیل بر عموم آنکه صحت استثنایان معارضه کرده و بصحت تقسیم یعنی بعضی از
 الظالم لا ینال عهدک الامامه فاما لکون ظالما او جمیع الاحوال فلو لا انه مفهوم مشترک بین القسمین لم یصح نفسیه
 الیهما و جواش این است که نیل عهد که مفهوم شمولی است قابل است تقسیم بحال ظالم و جمیع احوال اند عدم نیل عهد
 که مفهوم سلبی است چه سلب مفهوم مشترک متحقق نشود مگر در ضمن سلب جمیع افراد از این نبوت مفهوم مشترک
 که جایز نیست تحقق آن در ضمن فرد واحد این دلیل عام است مرا می بگو او غیر از او و او وجه دیگر در بیان
 نفی اهلیت عزامت را طعن کردن است در هر یک از اینها نمی تواند بود بطاعت متواضع که صفاتی امامت باشد اما طعن
 در این بکر اول آنکه مخالفت صریح کرد با ضرر کلام خدا و هو قول نعم یوصیک الله فی اولادکم در صریح طاعت زهره علیها

و از جمله
 اوقات مستقبله
 ظالم

میراث پدرش پیغمبر است و معلوم است عموم خطاب بر پیغمبر و امترا و مستند شد از این منع بخیری که خود منفرد بود بر این
 و هوان النبی هم قال یحی معاشرا لابی الا تورث ما ترکناه صدقه و حال آنکه بغایت قلیل الروايات و متهم به
 در این روایت لکنها نفعها لعل لعل الصدقة و بحسبیت بغایت بلکه بمنع است بحسبیت در اختصاص با بی
 نشینند چنین خبری در پیغمبر و امترا و مستند شد از این منع بخیری که خود منفرد بود بر این
 بزرگوار است و مع ذلك پیغمبر و امترا و مستند شد از این منع بخیری که خود منفرد بود بر این
 کرده باشند از اهل بیت و فرزندان و خویشان خود را یا وجود آنکه ما مورد است یان فی قوله نعم و انما یستند
 الاقرین و یا آنکه خبر داده باشد و اهل بیت و فرزندان و محضت نشینند باشد محض و میراث اختیار کرده باشند
 امر او را و طلب عیز حق خود کرده باشند با آنکه مقصود و مظهر ندم بحکم نص قران اما برید الله لیدیه عزم که این
 اهل البیت و بطهر که ظاهر این روایت بخالف صریح قران است در ثبوت میراث از ابیها حیث قال نعم و
 سلیمان داود قال نعم و اکیا عن زکریا فیه من لدنک و لیا برتی و یرث من الی یعقوب پس مندرج است جواب
 موافقت مقاصد که در آیه مذکوره اگر چه خبر واحد است لیکن حاکم را رسد علی بن هرگاه خود مشافهه از
 پیغمبر نشینند باشد هم این چنین خبری مفید قطع خواهد بود پس تخصیص قران بان توان کرد و صریح
 است که حاکم هرگاه بهر مورد بهر خبر حاکم باشد و یا مقصود باشد و اما رسد عمل نشینند خود را پیغمبر و
 نشینند و بخالف صریح قران نباشد و حال است که باشد نه حاکم را برایش خود حاکم باشد و مع هذا متهم به
 باشد و آنچه را دعوی نشینند کرده بخالف صریح قران باشد فاعتبرنا یا اولی الا بصا و نیز بخالف صریح قران
 کرد در نزاع عل و عباس که آورد و آنها اختلافی بغله رسول الله ص و سیف و عاتقه حکم بها ابو بکر میراث
 لعین بن ابیطالب پس اگر صدقه بودی بر علی ع حلال نبود و واجب بودی برای بکر انزع از دست خود و
 آنکه منع فاطمه کرد از فرزندان و ان توبه چند بود از خیر که پیغمبر و امترا و مستند شد از این منع بخیری که خود منفرد بود بر این
 بعد از پیغمبر و امترا و مستند شد از این منع بخیری که خود منفرد بود بر این
 و ام این ادای شهادت کردند و نمود و حال آنکه علی ع بحکم اینها اهل نفس پیغمبر است و نه هر اهل نفس فاطمه
 می من اذا هما فقد اذن بضعه پیغمبر است و حسنات سید اشباه اهل البیت و امر بکر برای کشته شدن
 بطریق اهل سنت و بمقتضا این ظاهر اهل بیت و واجب العصه و الطهارة و ام این زنی بود که زنی در میان و گفته
 بود ام این امره من اهل البیت پس مندرج است جواب موافقت که منع عصه مدعی خود میگوید در شهادت
 حسین بن ابیوان بود که قبول شهادت و ولد برای احدی لا یوین خلاف است و در شهادت علی و ام این بکر است
 از نصب شهادت و هو رجلا از رجلا و اما انان و حکم باشد و این نکرد لکن از انهم ما اختلاف فیه و تصدیق
 است که نظم ای یکی بیاثر نگذیر اهل بیت و در شهادت ایشان است که بمقتضا صریح قران مذکور الرجوع
 واجب الطهارة اند نه شهادت فاطمه از نذر و منع کردن ابو بکر حق و عصمت و طهاره از انرا اهل البیت بغایت

در بیان فی اهل بیت خلافت از غیر علمای

افعی بنا بر منع فدا و ظلم او بر اهل البیت الحقیقه است نه این و عجز خالق است که قصد یقین از تاج نمود در ادعای خاص
حجّه مطهره بدون شاهدی و تکیه بر ظاهر کرد با وجود عصمت شهادت اهل عصمت طهارت و شایع مقاصد
جواب منع محنت قضیه نداننده نموده میگوید که لوسم عصمت ما ذکر فلیس علی الحاکم ان یحکم بشهاده رجل و امره ان
نرض عصمت المدعی الشاهد و له الحکم بما علیه یقینا و این لم یشهد به شاهد و طریقه خالق است که منع محنت قضیه
مدکوت و از هیچکس منقول نشده و احباب با انکه منع متواتر است و دیگر مانند خبر غدیر و غیر آن نموده اند
منع محنت قضیه فدا که نتوانستند خود و طریقه توان که با نرض عصمت مدعی شاهد معلوم یقینی بودن خلافت
دعوی مدعی نیست مگر بتجویز اجتماع یقینین خبرت کنید که بچارگان با انکه از علمای معتقدند بچهار معتقولات باری
خود میدهند و عیبت از هر آنکه بعد از جواب مذکور میگوید و لغیر آن تعزیه ندانند علی مایه ویدال و افق من این
الشواهد علی انها کم فی الصلوات و امر انهم علی الصحابه و کونهم علی الغایة فی التواضع و التواضع فی الواقع ظواهر
ابی بکر و عمر انما اخذوا حق سلا لئلا یبوء ظلم الی تنفع به الاخر و انهما انقسموا و الا من یصل بهما بمثل علی ان
مع علم تحقیق الحال لم یدفع ثلث الظلمه ایام خلافت و بسایر الصحابه انهم مسکتوا علی ذلك من غیر عرض و لا
اعتراض و کون من غیره که قضیه فدا بطریق که شیعه روایت میکند شاهد بین امث بر و فرقی که شیعه رسالت
و بر و مرغ نیست ایشان بر صحابه و بر بودن شیعه در رعایت مکر اهی می نهایت بشیری که گمان برده اند بمثل ابی بکر و عمر
که ایشان حق نیز نهند بچهار بطلم گرفته باشند که دیگران با ن منع شوند خودشان و نه خویشان و گمان برده اند
بمثل علم که در رد فت خلافت خود که قدام بر و بر دفع ظلمه رفع چنین ظنی نکرده باشد در حق و یا مستحق نداده
و گمان برده اند بسایر صحابه که چنین ظنی را دیدند و ساکت شدند و هیچ نگفتند و پویشید و مانند این گفتگو
بنا بر منع محنت نقل قضیه مذکور است و بجای سندان منع و بر عاقل ظاهر است که منع محنت فدا در مرتبه
منع و قیاس خلافت ابی بکر است چه هر که خلافت ابی بکر را شنیده یا نقل کرده جز اخذ فدا را نیز شنیده و نقل
کرده و این سخن قابل تعرض جواب نیست غایتش تحقیق این است که گمان ظلم ابی بکر بر سلا نبوت و انزای این
ظلم برای بکر چگونه باشد بر نقد بر تسلیم محنت نقل با گمان کذب بسلا نبوت و ادعای خلافت حق بضعه معین
و گمان شهادت و غیره و گویا باطل بمثل علی و حسن بن علی که علمای اسلام که بصران گویا علی طهارتشان داده و قدس
بیت پیغمبر چون باشد با تدبیر ابی بکر و عمر و گمان کذب طلب خالق با اهل بیت رشد و هدایت ابی بکر و عمر و
و قاحت در نسبت ظلم با ابی بکر بیشتر باشد یا در منع عصمت سلا نبوت و اهل بیت طهارت و امر از سر دعوی
عصمت اصطلاحی بگذریم و مضامین در منع ان نکتة با عصمت طهارت قرانی چون کرد و فاعترضا یا اولی الامر
و اما رفع نکردن علی ظلمه مذکور و امر زمان خلافت بنا بر آن بود که خلافت سلا بعد از ولایت خلافت بنزد
که هر آن خلافت علی غصه علمای خود دانند که پیش از این اشاره بان کردم علی قدر این خلافت کدام
بدعتی بگوید و اگر مظهر غیر ممدان بنود است رفع نمود که مذکور که حق فرستادن خودش بود و مسفر

صدقه بهر دران نموده بودند رفع تواند کرد سیم آنکه ای بکر ایدای پیغمبره کرد که ایدای خدمت و کدام خدمت را
ترا از ایدای خدا و رسول تواند بود و اما آنکه ایدای پیغمبره کرد و با آنکه ایدای فاطمه کرد و در دعوی نیک
ری کرد و ادعای بخشش فک و نیکد به شخصه با هر صوره ایدای از دست و غیر ثابت و محقق است بدینا و بدینم که بنا
از ایدای زده شد و در آنجا نشد تا وصلت کرد و وصیت کرد که او را شایسته فر کند تا ابو بکر بر جنازه وی حاضر نشو
و بر او نماز نکند و این جزو را که کتاب ایشان موجود است از جمله در صحیح بخاری و جزو خاص در صحیح مسلم و جزو
ثالث که از کوفه فی الطرافت و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه ایدای کرده بطور کثیره و گفت این خبر محقق و معتبر
و دفع آن نتوان کرد و نقل کرده که ابو بکر بعد از ازدن فاطمه مکرر بعد از خواهی و از دست و خود رفت و
فاطمه را نه نشد و همان نادانستی غضبناک از او وصلت کرد و وصیت نمود که بهمان دفن کند و بعد از تسبیح
تحقیق این خبر چون خود دست است در صحت توجیه و اعتداد از آن بر آمده بعد از آنکه بدین را که ایدای است و اینها
مقام ذکر آن رجاحت بقول ابی بکر نیست چنانکه مراد از آنکه قصد احراق خانه علی کرد و عمر باقر آن دلت که خانه علی
بسوزاند و در آنخانه علی و فاطمه و حسن و حسین و جماعه از بنی هاشم بودند تا بقیسند و بر او آمده با او بیعت
کنند و ذکر الطریق تا نایضه قال ابو عمر بن الخطاب منزل علی بن نقی و الله لا حرق علی بن النخعی للبیعت و ذکر احوال
ان عمر باقر و ابی علی بن نقی عصایه نهیم سید بن الحسین و سلمه بن اسلم بنی اخو جواد و لعمریها علی که در این حیرانه
عز را ورده که در یزد بن اسلم گفت من از جمله جماعتی بودم که همه میکشیدند با عمر بنی خانه فاطمه در وقت که علی و
اصحابش امتناع از بیعت مینمودند پس عمر گفت مفاطه را که بیرون فرستد تا نایز که در خانه تواند و الا خانه را
با هر که در او است بسوزانم فاطمه گفت که میسوزانی علی را و فرزند آن مرا کشتی و الله مگر اینکه بیرون آیند
و بیعت کنند و این عید مرده او مرده که علی و عیال در خانه فاطمه بودند که ابو بکر گفت عمر را که برو و بیاید و اینها
و اگر ابا کنند عقاید که با ایشان فاقیل بقیس من فار علی ان یضیع علیهم النار و فقیته فاطمه نقالت یا بن الخطاب
اجبت الخوف و اما قال نعم و در کتاب محاسن که کتاب نفاس الجواهر نیز مثل این وارد شده و ایضا در اعلائے
اهل سنت اندیشم آنکه مختلف نموده اند چنانکه اسامه و حال آنکه پیغمبر گفت بود که بعن الله المتخلف عن جیش است
ششم آنکه خلیفه خود عمر را کرد و حال آنکه پیغمبر هم با عقیق و ایشان متخلف نکرده بود پس اگر متخلف علی
بود چرا پیغمبره نکرد و اگر بگوید چرا ابو بکر کرد و عمر در وقت رحلت گفت ان لم یخلف فان رسول الله لم یخلف
و ان استخلف فان ابا بکر متخلف و هذا تصریح من بعد متخلف ان البیت هم هفتم آنکه عمر گفت ابو بکر ملت بود
یعنی بدو ن تا مل و تد بر بودن عداوای مثله با قتل او هشتم آنکه خود گفت فاقیل و ناست بخیرم که عداوای
نیکم یعنی عل کند هر که من بهتر من امت نیستم در حالتی که علی در میان امت است و اما آنکه پیغمبره هر که
تولیت امری یا تو قویض نکرد و حال آنکه که بود از صحابه که با او خدمت می جوید و نشد و نویی و اما بجز امیر و ترا
یکم فرمود علی را در عقب فرستاد و علی را نمود پس هرگاه کسی صلاحی را ادا یا بدین جماعه مخصوص ندانم

با شما اهلیت ریاست عامه که منضم از ای جمیع احکام الهیه است بجموع الناس چگونه تواند داشت آن همه انبیا جماعی در
 وقت موت که تنهای کاش از بیعتی نمی پرسید که هر دل لافضا به هذا الامر حق و هذا شاک من حق نجه ما صحیح بود علی الا
 من قوله الامر من قبل الی غیر ذلك من الامور لانی لا تحبیر جمیع این امور بطریق اهلیت منقول در در کتب است
 موجود است و اما مطاع عن عمر اکثر بیک جمع اموری که امر مطاع این بیک بود و غیر آن مثل منع پیغمبر از کذب
 صلیت و مواجبه او بقول یا بحر و دهی و مثل شکر کردن او در موت پیغمبر و انکار نمودن و گفتن در اندام ما
 محمد من تا انکه او بیکر گفت ما سمعت قول ثم انک میست انهم میتون و مثل انکه او بر جمیع حامله نمود تا علی منع فرمود
 گفت انکان لک علیها سبیل لیس لک علی ما فی خطها سبیل و مثل امر بوج مجنون حبه قال علی ع القلم مرفوع
 من الجنون حتی یسوق و مثل انکه منع کرد از مرقا که مهوور گفت هر که را ن کند مهر در خنجر خود را و اصل بیت
 الما لش کر دایم تا انکه زنی محاجر کرد او بقول خدای تعالی و ایتم احدی من نطرا را و ملوکش کرد و امید نقی کل الناس
 انقم من عمر حتی الخدرات فی الحجال و مثل انکه در دو را خان بر آمد را هل خان را بر سر کوی بد ایشان با و گفتند
 اخطات من جهات یعنی بچند جهت خطا کردی بخی تحبس کردی و حق تعالی نمی کرده از تحبس بقول ثم لا تحبسوا
 دیگر انکه از غیر در جنازه در آمد و قال ثم و اتوا البیوت من ابوابها دیگر انکه ازین در آمد و قد قال تم لا یجوز
 بیوتنا غیر بیوتی کنی تستاسنوا دیگر انکه سلام نکردی و قد قال تم و تسلموا علی اهلبا پس بر خجل ده بر کشتند
 انکه گفت متعنان کاستا علی عهد رسول الله و اما احترامی معنی منع فرمودن در مان پیغمبر مشرع بود
 من هرو در احرام گردانیدم الی غیر ذلك من الامور لانی لایکن احصاؤها را اما مطاع عن عثمان مستثنی بود
 از بنیان تا انکه اکثر صحابه از اکثر نظام و عدو را و بعد و طغیان او بر روی در آمدند و در دند با و آنچه کردند فصل
 هشتم از باب سؤر از مقابل سؤر در نتیجه فصول مذکور در این باب بدانکه
 از مجموع اینهمه مبین شد از فصول سابقه ثابت گشت وجوب خود امام معصوم در هر مرتبه از از منته و وجوب اعانت
 عصمت و نص و اضلیت را امام پس هر یک یکی از امور ثلثه در واقع و عقود باشد اما امتداد فضل و عن الثلثه
 اما عصمت مبایر انکه چون حاضرا و نیست ما مون بآنکه از وقوع خلل بر ادنی و نقصان درین و اما تقریباً بر انکه
 عصمت معلوم نتواند گشت ایمنی حاصل نتواند شد مگر وقتی که رضای خدا از رسول محفوظ و اما اضلیت بنا
 بر انکه امام محتاج الیه جمیع مردم است در جمیع امور و اما افضل از هر مردمان بآنکه محتاج الیه همه در نفس و خطا
 کل نتواند بود و چون مجموع این امور ثابت شد معلوم شد که امام و ضلیت او در بعد از رسول علی بن ابیطالب علیه
 السلام است بنا بر اتفاق کل امتا بر این اتفاق جمیع امور ثلثه از غیر علی بن پس متعین باشد علی بن ابیطالب و اما امت و الا لازم
 اید بخود زمان از وجوب امام طریقی دیگر ثابت شد وجوب اعتبار عصمت و امام و غیر علی و واجبیست عصمتش
 با اتفاق پس امام و غیر علی نتواند بود طریقی دیگر واجب است اعتبارش را امام و غیر علی منصوب نیست
 با اتفاق و اما علی بن ابیطالب طریقی دیگر ثابت شد از فضلیت علی بن و چون از افضل باشد امام او باشد و غیر او

لا متناع تقديم الفضول على الفاضل **طریقه دیگر** ثابت شد، منصوب بودن علمها امامت و چون منصوب
 بود امام او باشد نه غیر او که متناع مخالفه **طریقه دیگر** غیر علمیه متصف بود بظلم در فتنه از اوقات و هر
 ظلم بود می باشد در فتنه از اوقات هر که امام نتواند بود پس امام غیر علمیه نتواند بود و هر که غیر علمیه
 شده ظلم واقع در وقت ادعای امامت و هر که صادر شود از او ظلم و تبعیض در وقت ادعای امامت بالقدرة اما
 نتواند بود پس غیر علمیه امام نتواند بود و هر که غیر علمیه متصف بود بصورت نیست و هر که متصف بصورت نیست
 بخلافت و هر که مازون نیست بخلافت خلیفه نتواند بود و هر که بکراجمت در این که امام با علم است و با علم
 میا بود بگویند لیکن عباس بن ابوبکر امام نتواند بود لانفق العتمة عنها بالافتقار پس علم امام باشد الا لزم حرق الاجماع
 المركب **طریقه دیگر** اگر ابو بکر امام باشد یا بنصر خواهد بود یا به بیعت لان کل من قال با ما بنصره قال بذل نفسه ^{نفسه}
 باطلان اما بنصر بنا بر آنکه اگر بنصر میبود در روز حقیقه محتاج به بیعت نمیشد و اظهار بنصر میکرد و امامت بیعت
 بر آنکه ثابت شد که بیعت و اطریق یا اثبات امامت نتواند بود بلکه شوش موت و تولد نیست و بیعت و طریقه دیگر معلوم است
 علم الاجمال یا یقینیا مستحکم است پیغمبر بعد از رحلت بر احدی را بر دور و چون بگویند که معلوم است از ادب و عادت پیغمبر
 که در هر عیدتی از مدینه خلیفه میکرد و شخص را در مدینه تا امر دعوت مایل نمائند و ضایع نمائند و این معنی لاجاله الفهم است
 بعد از موت بنا بر آنکه دعوت صحابه دعوت با غیبت اگر چه دشوار است لیکن ممکن است بخلاف رعایت مصالح و رعایت
 بعد از موت که متناع نیست پس تعیین خلیفه بعد از موت مایل باشد از تعیین بعد از غیبت چه دریم و دیگر تعیین مایل
 است انما کم مثالا الاول لولد له فاذا ذهب احکم الى العاطف فلا یستقبل القبله لایستند بر هاهو نیز معلوم است که غفلت
 بر امامت پیش از غیبت پذیر بود و فرزند پس هم چنانکه متناع است عاده که پدر در حالت موت وصفت اختیار تعیین
 بر ای فرزند ان کند و اگر نکند البته مذهب هم خواهد بود عقلا و کان متناع است عدم اختلاف و پیغمبر بر احدی را بر
 شد علم او وجود سخن او و چون ثابت عدم اختلاف غیر علمیه ثابت است استخلاف علمیه و هر که بکراجمت است که
 پیغمبر در عزو و تبول علمیه خلیفه کرد بر مدینه و دیگر عزال و نکرد و باقی است بخلافت مدینه بعد از موت پیغمبر
 نیز چون خلیفه باشد بر مدینه خلیفه باشد بر کل امت از افاضل بالافترق فصلا غیر این کتاب **سومین**
مقاله سومین در ذکر ادله مخالفین بر خلافت ابی بکر و جواب ایشان بدانکه ادله ^{تعیین}
 اول بعد از رسول میرسد فتم انداول شیعه و مذهب ایشان است که خلیفه باید نص باشد پیغمبر و چون بر او نص
 است فتم و ادله ایشان مسوق بگویند و دریم روایتی از اشباع قاسم بن روید که گفتند بخلافت عباس بن رسول الله
 و این مذهب هر کس است و مستند ایشان غیر مذکور ظاهر است بطلان این مذهب میسر است ایشان است خلیفه
 او را ابوبکر دانست و بعد از او عمر و بعد از او عثمان و بعد از او عیسی و او را و مستند ایشان را خلافت ابی بکر چند
 اول اجماع و این علمه ادله ایشان است قال شارح المقاصد موافقا لقاله سیر علما هم لنا فی در اثبات خلافت
 ابی بکر وجوه الاول وهو العده اجماع اهل الحل والعده علی ذلك و ان كان من العصر بعد تردد و توفیر و اهل

در بیان اولی که مخالفین خداوند را می‌بکشد

اول تردید از انصاف واقع شد که گفت اندامنا امیر و منکم امیر بعد از آن از ابوسعیان که گفت و ضبط ما با بنو عبید
 ان یلی علیکم یعنی فایده که آمدن ابوالوادی جزو و ضرر سادات ابوبکر و عمار با عبید و از نزد علی و نه و گفتگوی بسیار
 شد و غلطی از علی نظر ظهور رسید و آنکه علی آمد و داخل بنیامه و داخل بنیامه و قال حسین قام عن المجلس یارک الله
 فیما سألنی و صرک و سوار از این دلیل که با عزرائیلان عهد و دلائل ایشان وضع تحقیق اجراء شد و هیچ و ثنی از وفات ایشان
 در مباحث اختلاف ظاهر نیست و با عزرائیل و اما در رقی و دیگر بنا بر آنکه معنی اجتماع است که رای هر یک از اهل جمل و عقد
 و معتقد و در هیچ در نظر او امر مجمع علیه باشد نه آنکه از روی چیزی را که از او قول و تلفظ بان صادر کرد و کو مطاع
 اعتقاد او نباشد و در اجتماع مذکور با عزرائیل معنی مذکور متفق نیست چه خودشان گفتند که از علی غلطی واقع شد و این
 ان غلطی در کتب احادیث ایشان در جمیع کتب مذکور شده و احادیث ابراهیم و ابی بکر و ابی بکر و ابی بکر و ابی بکر و ابی بکر
 بر نقد و تسلیم و الحی الهه چگونه دلالت بر رضای او داده و واقفیت و اعتقاد را توان کرد و تفصیل انداخته آن
 که بر او از اهل جمل و عقد می‌تهدیدین اند چنانکه در کتب اصول و فقره می‌بین شد پس خالی از آن نیست که علی می‌تهدید
 بوده یا نه و توقفش در بعضی از روی اجتهاد بوده یا نه اگر نبوده و توقفش بنا بر اجتهاد نبوده پس توقفش اجتهاد
 در اعتقاد اجتماع را که می‌تهدید بوده و توقفش بنا بر آن بوده که با جتهاد تحصیل رای در این مسئله نماید پس اگر رای
 حاصل شده بود چه احتیاج به غلطی و احراق بیعت امثال آن بود و اگر هنوز تحصیل رای نشده بود و یا رای غلط
 مطلوب تعلیق گرفت بود پس بجز در موافقت زبانی و طول با سایر می‌تهدیدین از این و خوف چگونه بحق و متمم اجتماع
 توان شد و **لیکند** در اجتماع و یکسبت و بیانش است که اهل قاطبه بر آنند که خلیفه بعد از رسول یا ابابکر
 یا علی یا عباس یا یکی علی و عباس خلیفه نیستند بنا بر آنکه با بی بکر بیعت نمودند و امر را با و تسلیم کردند و یا او
 منازعه نکرد و این معنی دلیل است بر آنکه ایشان خلیفه نبودند چه با تحقیق اختلاف تفرک منازعه و تسلیم امر
 بعینه مستحق منافی عصمت است که اشبعه مدعی شدند پس اجابت که ابوبکر خلیفه باشد و الاخرن اجتماع مرکب لازم آید
 و هو باطل و جواز اظهار است چه تفرک منازعه مظنه لازم است که منافی عصمت باشد بلکه با وجود اعوان و انصار
 چنانکه **گفت** **لیکند** **مؤید** قول نعم عدالله الذین امنوا و عملوا الصالحات لیس خلفهم فی الارض خلافتهم بعد
 کرد و مؤمنان که ایشان را خلیفه کردند در ارض و ثابت شد خلافت برای عینه خلفای و کتب اهل بیت ثابت باشد خلافت
 خلفای و بعینه بر تریب و اختلاف و عده لازم آید و جواز اشل است که شون خلافت لازم نداد و وقوع خلافت بعینه
 انفیاد و اطاعت در هر چنانکه ثبوت نبوت بلا خلاف پس لازم که خلافت موعوده ثابت نشد بلکه برای خلفای
 از بعینه بلکه ثابت نیست با اعتقاد شیعه مکرری علی عزرا و لا و نه برای غیر او **لیکند** **چهارم** بر تو بقول نقل شد
 من الاعراب استدعون الی قوم اولی باس شد بدقتا تلوهام و یسلون فان قطعوا انکم الله اجر احسان ان
 تولوا کما تولیت من قبل بعید بکم عذاب الیما یعنی بگو یا بعد از من خلف کنندگان را از جنگ صد بیکه که نزد ایشان
 شده عده کرده شود بیک جمعیت از بی شوکت و عظمت که معاذ الله که با ایشان تا مسلمان شوند پس اگر اطاعت

تبریا ای که می خالی از الفین بخلاف ابی

برین میاورد و صاحب عیار که بابت بیعتی نزد پیغمبر می کرد و رسول صاحب بخله و اطمینان داشت گفت فلان بخله من ده
 که در عوض بخله درخت میبویدم گفت این بخله بهترین تنهایی من است قبول نکرد و رفت و دری صاعه بود و حضرت گفت
 من این بخله را بپندارم و بتو دهم بخله چند مراد است و نموداری پس مرد رفت و بخله من که گوی و از صاحب بخله
 بپندارم و معاوضه نمود حضرت و در حضرت بصاحب عیار بخشید و این ایراد را شد و مراد از آنی در این ایراد صاحب بخله است
 و مراد از آنی آنکه بخله را می خالی بخیر و نام او ابو الدجاج بود و از این زیر نقل شده که این ایراد در شان ابی بکر نازل
 بسبب آنکه که خورده و از آن که در او اطمینان است که عام باشد چنانکه از ابی جعفر روایت شده و مستدلالی که کرده اند
 که نمیتواند بود مگر ابی بکر چون آنست که مراد از این که بخت کسی نباشد که جزا داد شود و نیست که اطمینان بهال شخص
 قریب باشد بقصد جزای بعضی چه بخله اعنی و ما احد عده من نعمه تجری عطفه است بر جمله بزرگی و جمله بزرگی که آنست
 از تنه یونی که مراد از آنی است ز حال بحسب غیر صفت است پس بحقیقه آنی و صوص و است بدو صفت که یکی مفید آن
 که اطمینان بهال جهت ثواب است نه بحسب یا و بعضی دیگر مفید آنکه اطمینان بهال نیست جزا دادن نیست کسی که جزا داد باشد و آن
 آنکه مراد از آنی افضل است و افضل نیست مگر علی ابوبکر چون آنست که مراد از آنی علی الاطلاق و نظیر جمیع است
 نامخص باشد در علی ابوبکر بلکه مراد از آنی نه الحمد نیست چه در هر علی از اعمال آنی و غیر آنی متصوالت بنا بر آنکه هر
 علی را بحسب قریب کند آنی بهتر است از کسی که همان علی را بقصد یا کند و مراد از آنی در این است که هر علی را بقصد
 کند چنین کسی نمی خواهد بود و هر که علی را بقصد قریب نکند لازم نیست که آنی را جمیع معنی آنی و غیر آنی
 چه اصل تقوی قابل شدت و ضعف است پس تقوی در جمیع اعمال قابل شدت و ضعف تواند بود و حال آنکه مراد از آنی
 علی الاطلاق و نظیر جمیع است باشد مخصوص خواهد بود علی بن ابیطالب بنا بر آنکه ثابت کردیم افضلیت علی را
 و گنگ ششمی قوله افتد و ابی الدین بعدی ابی بکر و عجم افتد اصیغ امر است و امر بر او و جویست باندی بکر
 نقد بر دلالت کند بر جواز افتد را احکام و اگر در دعوی امامت بر صلا میبوندند هر این افتد را ایشان جایز
 جواب آنست که خبری که در چنین مسائل استدلال بان توان کرد باید که متواتر باشد بقبول طرفین یا مقبول
 طرف مخالف تا حجت تواند بود و نیز مذکور از تقاسم ثلث نیست هم چنین مستند است که بسیار و ابیات احادیث و غیر
 بنقلان بسیار که اجتماع وضع حدیث بنا بر مصلحت بخوبی نکند و امام غزالی در کتابش بر این دلیل مذکور
 و جو ابان شیعه نقل کرده یکی جمیع قوا ترجیح مذکور مییم احتمال آنکه بر نقد بر صحت خبر و واقع در لفظ خبر اول ابابکر
 باشد بصب بنقل از ابی بکر بخیر و بعضی خبر از ابی بکر باشد و مراد از آنی که کتاب باشد و عزت و معنی
 حدیث را برای بکر می باشد و بکتاب الله شده و بعضی رسول الله چنانکه در احادیث دیگر وارد شده و این که امر است
 با محب باشد ابایی بکر و بعد از آن جواب گفتن از اول با نظر بر آنکه عجم بنا بر شیعه چه هر که خبری بنقل
 که موافق مطلب ایشان باشد دعوی تواند کردند چون خبر عذیر و خبر منزلت و هر که خبر بنقل کند که مؤید مطلب ما
 باشد گویند خبر و احادیث و از این میان طریق که اگر راه مذکور در اعاب کشاده شود و این امر اعتبار دارد لفظ

در بیان انحصار ائمه در اثنی عشر

و نیز ثابت شد و حواله اعتبار عصمت در امام و پیش از این بیان کردیم در فصل اول شرعی که بحسب اجماع بر اینست که
 امت بر وجود امام معصوم پس هرگاه قول جمیع امت منحصر در دو قول شود یکی قول شیعه و دیگری قول سنی ثابت شود
 که قول شیعه حق است بنا بر وجود معصوم در فرق شیعه پس هرگاه شیعه اتفاق کنند بر قولی که مخالف اجماعی است
 است محقق شود و مخالف سنی در عین آن غرض نتواند کرد و هم چنین در میان فرق شیعه اتفاق و هر فرق که
 معلوم باشد دخول معصوم در ایشان اجماع باشد و چون این مقدمه را سنی بدانند انباشت امامت هر امامی
 از ائمه احدی عشر بعد از علی بن ابیطالب بدو و طریق دیگر بحسب یک نفر متواتر از امام سابق و دیگری اجماع فرق
 که داخل باشد معصوم در آن فرق و اجماع فرق شیعه را حلقه محقق است بر امامت حسن بن علی بن ابیطالب بعد
 از علی و بر امامت حسین بعد از برادرش حسن و هم چنین متواتر است نزد پیغمبر و از علی و بر امامت حسین
 و از حسن بر امامت حسین و متواتر است نزد امامیه و از پیغمبر بر امامت حسین بن علی بقوله هم مشیر الی
 الحسین و هذا امام بن امام اخو امام ابو ائمه تسعة و تسعم قائمهم و بعد از حسین شیعه مختلف اند بعضی قائلند
 با امامت محمد بن علی مشهور با بن الحنفیه و در اراخی و عتبات مهدی موعود میدانند و ایشانرا اکیسان خوانند
 و دیگران قائلند با امامت علی بن الحسین و زین العابدین و بعد از علی بن الحسین محمد بن علی و بعضی قائلند با امام
 زید بن علی بن الحسین و ایشانرا زیدیه خوانند و دیگران با امامت محمد بن علی الباقیه و از فرق شیعه هر فرق
 که قابل باشند بوجوب عصمت در امام و بوجوب وجود معصوم در هر زمان ایشانرا امامیه خوانند پس کتب
 و تفسیر و غیره امامیه باشند و امامیه بعد از باقره قائلند با امامت جعفر بن محمد الصادق و بعد از صادق
 اند بعضی وقف کنند بر جعفر و بعد از جعفر قایل با امامی نیستند و اراخی و عتبات کنند و گویند که موعود
 و ایشانرا نادر و سیه خوانند و بعضی قائلند با امامت اسمعیل بن جعفر و ایشانرا اسمعیلیه خوانند و بعضی
 قائلند با امامت علی بن جعفر و ایشانرا فاطمی خوانند و دیگران قائلند با امامت موسی بن جعفر الکاظم و زوایان
 با امامت موسی و بعضی وقف کنند بر موسی و تجاویز کنند و با امامت دیگری بعد از او قائل شوند و موسی را
 و عتبات مهدی موعود دانند و ایشانرا اذنیه خوانند و دیگران قائلند با امامت علی بن موسی و بعد از او امامت
 محمد بن علی و بعد از او امامت علی بن محمد و بعد از او با امامت حسن بن علی و بعد از او با امامت محمد بن حسن
 القائم المهدی و اراخی و عتبات مهدی موعود دانند و او ثانی عشر باشد اثنی عشر و ایشانرا اثنی عشری
 خوانند و چون وجوب عصمت در امام را مستثنای خلوص از امام ثابت شد پس مذهب هر فرق شیعه که قائلند
 بصحبت امام مانند اکیسانیه و زیدیه باطل باشد و هم چنین باطل باشد مذهب هر که قائل باشد بصحبت لیکن وقف
 کنند بر امامی که معلوم باشد موثرا و مانند نادر و سیه و اسمعیلیه و فاطمیه و اذنیه بنا بر آنکه موثرا مذکور
 و ثابت است متواتر باقی نذر اثنی عشریه پس مذهب حواری مذهب شیعه مذهب اثنی عشریه باشد پس
 اتفاق فرقی اثنی عشریه اجماع و حجت باشد با بر آنکه امامی معصوم که منتهی خلوص زمان از وجود البتة داخل است

در این موقر در سایر موقر پس بجا لغت سایر موقر شیعیه با اثنی عشریه قاضی حجت اجماع فرمود اثنی عشریه نیست چنانکه
 مخالفان اهل سنت با شیعیه قاضی حجت اجماع شیعیه نبود و اجماع فرمود اثنی عشریه متفق است بر امامت ائمه اثنی عشریه
 بنزید علی کو بر امامت ائمه اثنی عشریه ثابت و مقطوع بدی باشد و نیز متواتر است در ائمه اثنی عشریه نص هر شاکر
 امامت لاحق و نیز متواتر است نص پیغمبر و ائمه هدی و ائمه اثنی عشریه متواتر است جز بوقوع عینت امام ثانی عشر و کیفیت نقل
 و بیان آن برینجی است که سابقا دانسته شد و از جمله حجرات با هر دو بعثت و هدی از ائمه است تحقق امامت اثنی عشریه
 با اعیانهم و عدد هم و عینت ثانی عشر هر چه هر کدام جز بوقوع اثنی عشری محله داده اند و بر طبق خبر ایشان بوقوع
 و نیز اعیان ائمه و عدد ایشان و امامتشان ثابت و معلوم است باجماع فرمود امامیه اثنی عشریه که منضم است لا عالم
 بر قول معصوم و نیز امامت هر یک از ائمه اثنی عشریه ثابت باجماع و اتفاق کامل است بر عدم وجود عصمت غیر ایشان
 و حال آنکه ثابت شد در جود امام معصوم در هر زمان از ائمه و وجود امام غایب علی صاحب الزمان که نیز
 ثابت است هم بنو ائمه و هم باجماع فرمود محقق و هم باجماع کامل بر عدم معصوم غیر اجماعی که مشاهده عین حضرت
 زهرا کو که کرده اند از ائمه اصحاب پدر بر ائمه محمد بن عبد الله با لغت در حدیث و اقوال حضرت زهرا و در حدیث حضرت
 و کلام جلیل القدر بوده اند ظاهر و معروف با ائمه و اسباب امام داوود ائمه که خبر میدادند از حضرت عیسی و کلام
 و جوار مشکلات مانند عثمان بن سعید العمري و ابی جعفر محمد بن عثمان و قاسم بن الحسین بن روح النوفلي و عثمان
 محمد السمری و کان کما ثبت وفاته احد منهم عین عن یقوم مقامه بایات و کرامات شاهد بصديق ذلك و چون
 نبوت و کالت بعلی بن محمد السمری رسیده خبر داد که حضرت صاحب را خبر داده بموت می رغبین در زوفاست و فرمود
 که کسی را وکیل نیک در وقت غیبت گیری رسیده و در این غیبت امتحان خواهد کرد خدا بیغم مؤمنان را پس وفات و کلام
 بن محمد السمری و همان وقتی که خبر داده بود در در مقام غیبت گیری نیز وفات کرده اند آنحضرت را جماعت کثیر از شیعیان
 که بدلائل و معجزات بر ایشان ثابت شده که آنحضرت است و بیخ طویحه حمزه و عیسی از علی تصریح کرده اند عدم همتا
 صلوات آنحضرت در این زمان نیز بر جماعتی از مؤمنان را که آن امر می توانست کرد و بلیط طویل آنحضرت را می نمود
 از جبل غایتش بوقوع چنین امری در این زمان که معتاد شده تصریح از ائمه معجزات و عادات بلند در آن جم
 استعاره است که حکمت الهی معلق با است و همان که بخلوا الارض عن حجة الله ثم و معا فین که فائدت بوجود حضرت خضر
 و الیک علی نبینا و علی است که عثمان اصعاف عمر صاحب است و قلع در صحت وجود آنحضرت بنا بر طول عمر توانست
 فصلی از هر از باب سیم از مقال سوم می ریزد که بعضی از اخبار بطریق اهل کنت
 که منضم است بر ائمه اثنی عشریه و آنکه ائمه اثنی عشریه و آنکه ائمه اثنی عشریه و آنکه ائمه اثنی عشریه و آنکه ائمه اثنی عشریه
 سوره قال نعمت الله بهم بقول یكون بعدی اثنا عشر امیرا پس گفت کلمه که من شنیدم پدرم گفت که این کلمه این بود
 کلام من قبل از این بخاری در صحیح خود روایت کرده از ابن عیسیه قال قال رسول الله لا يزال امرنا من ماضیا ما ولیم
 اثنی عشر رجلا ثم نکلم بکلمة خیرة علی سالت ابی هانذا قال رسول الله ثم قال قال کلام من قبل من رستم نیز در صحیح

بر امامت
 ائمه اثنا عشر یا امام
 و نیز از هر یک از ائمه
 متواتر است نص پیغمبر
 و ائمه هدی و نیز از
 ائمه اثنی عشریه

و محمد بن علی آتاش رجعتی بن محمد آتاش و موسی بن جعفر محض الحسین و المنصورین و قاضی المناقبین و علی بن موسی بن
المؤمنین و محمد بن علی قزلی اهل بیت در جاتهم و علی بن محمد خطیب شیعه و فرجه المومنین و الحسن بن علی سراج
اهل بیت شیعیون بر المهدی شیعه هم یوم القيمة حیث لا یدان الله الا من یشاء و یرضی و یأمر و یمنع علی بن علی
المهدی عن سلمان المهدی قال دخلت علی النقیه و اذا الحسنین علی فخذ و هو یقبل عینی و یلمّ ناه و یقول انت
سیدین السید ابوالسادات انت انشا ما من بن امام ابوالاثر انت انت محمد بن الحنفیه ابوجحش تسعة من صلیک تاسعهم
فانهم و ایهی کتابه تارخ اهل البیت و ایتیه بن علی الجعفی فی ضمن تسمیه الاثنی عشر من المجرم المشائیم
رفی کتاب اخر اسم تارخ مولد و وفات اهل البیت و ایتیه ابن الحشاش الحنفی فی ضمن تسمیه الاثنی عشر الملتص
الیهام الی غیر ذلک من کتبهم و تصانیفهم و ما یطول تعدادهم فصل در ابرز هم از باب سوم از مقال سید
در ذکر بعضی اخصایص ائمه معصومین صلوات الله علیهم که جمیع بدانند
آنچه ثابت است بدلیل و برهان از شرائط امام عصمت است و علم با حکام کتاب نیست است و تدبیر عایا و امور سیاست را
معلق باشد باجله با فضیلت در امور مذکوره و لیکن ثابت شد در امامیه بطریق اخبار از آن ظاهر صلوات الله
علیهم که جمیع از اید بر امور مذکوره اخصایص چند که علامات و صفات و خواص امام است از علم جمیع علوم و جمیع مکاتیب
یحتاج الیه الناس اگر چه در عزیز امور بدینیه باشد از هشتم بن الحکم که از اجل اصحاب ابی عبد الله جعفر بن محمد القاسمی
عمامت مروی شده که گفت با صد مسئله و علم کدام از ابی عبد الله و در مجلس احدی رسیدم و در هرمان مسائل آنجا
رسیدم و از کمال حیرت که مرا در دست داشت که گفت جعلت فداک که بر امام علم بکتاب است و شریع را جلالت لیکن علم با مکتب
این علوم چه لازم فرمودند که باین داری که خدا باینهم متصفه و اخص که در اند بر خلق و نبی شد در او چیزی که محتاج باشد
با غیر خلق و از جمله علم جمیع علوم انبیاء و علم جمیع کتب منزله از سما و جمیع مافی القعران من الاحکام و غیرها و الحق
والنایب است و امر شده که جمیع کلمات علم جمیع قوانین بکشد مکرانه و نیز عالم بکشد با علم اعظم و امر بشکایت
جعفره که اسم اعظم هفتاد و سه حرف است که یکی از آن با صفت علمان تعطاشد بود و باین قادر بر امتیازات است
بلقیس و عندنا نشان و سبعون حرف و از حرف عند الله نعمه نشان تری فی علم الغیب عنه و از ابی عبد الله هم مروی است
که بعضی بن مریم و در حرف از آن داده شد که باین میگرد هر چه میگرد و بنی هر چه حرف از آن داده شد و در
هشت حرف و بیوح که باز ده حرف و بادم که بیست و پنج حرف و جمیع که خدا باینهم برای محمد هفتاد و سه حرف و
مخوب گردانند از حرف واحد و از جمله عصای موسی علیه السلام که چنانکه مروی شده از ابی جعفره قال کتاب
عصا موسی کلوم ثم صارت الی ثعبان ثم صارت الی موسی بن عمران و انما العبد ما فرمود که در نهایت حضرت و
نادانگست ما ندان که تازه از درخشش کند باشد هرگاه خواهیم بعضی در میاید و آن مهیبت برای صاحب الامر
کیان کند هر چه موسی میگرد و از جمله موسی علیه السلام که چشمها را باین میزد و آن فرزند صاحب الامر بنام است و نیز
از صاحب الامر فان لم یحل الله فی جنتی ادم و خاتم الملبان و از جمله سراج در دعای رسول الله ص و از ابی عبد الله مروی

نشده که مثل سراج و مول الله هم مثل تابوت است نزد بنی اسرائیل در هر خانه که تابوت یافت میشد بنویسند و از آن خانه زاده بود و هر که از آنها اله البیت سراج و رسول الله باشد پیش از باشد و از جمله جعفر است و حضرت
ابن جعفر و مصطفی فاطمه علیها السلام و بعد از او از جعفر است که در است سراج رسول و المومن
الایض و عامن ادم و نیز علم النبیین والوصیین و علم العلماء الذین مضوا من بنی اسرائیل و البجاء من حقیقه طوله که بعد
در اعدایه از رسول الله هم در هر کس که حلال و حرام و کل شیء یحتاج الیه الناس حیوا الارض و الخدش و مصطفی فاطمه و مصطفی
که در انوشه علی هم بخط خود جنهائی را که جبرئیل یصلی علیه و آله گفته در هر بیت و بیعت و وفی و سایر این
شئی من اتخذ الکرام لکن نیز علم ما یكون وفی و البیة اخری ان نیز مثل بنی که در انوشه و در او از حقیقه کت
ست که در است با ماله و پیغمبر و خط علی هم که حلال و حرام و از جمله بنی که در او از حقیقه کت
هر سال و در این مجموع اهوری که در سال واقع شود و از جمله بودن امام است عدت و مراد از این عدت ان است که سخن
ملا نکه بشود و مشاهده ذرات ایشان بکنند و در کافی در حدیث ملاقات ان سر و امام جعفر و صانع مد کور است
علوم انهم از حدیث است و از این نیست که از حدیث و علوم ایشان نیست و از جمله عن اعمال است یعنی هر کس از حدیث
هر چه کند از نیک و بد هر اینه معرفت شود بخداست امام و یانه تفسیر کرده ابو عبد الله هم مؤمنون و از بنی که از حدیث
اعلموا است ان الله علم کبر و بول و المؤمنون و از جمله از ده شدن علوم انهم در هر شب جمعه و از جمله است که هر چه معلوم
ملا نکه ان الله و رسول باشد معلوم انهم است و از جمله انهم متولد شوند کامل العقل و العلم و خشن کرده و از جمله
انکه دانند که در چه وقت خواهند بود از انهم که بپوشان و با اختیار و علم علیهم السلام و ان عبد الله ما هو مذکور فی کتابها
المرویه عنهم علیهم السلام و ابی جهم از معانی السور و معانی انکه لفظ معانی از لغت معنی
مرجع و باز گشتن است و مراد از معانی در شرح باز گشتن انسان است بعد از حق
سجیات بجهت یافتن حقایق علمی که پیش از موت از او صادر شده باشد از بنی که در حدیث
مقصود از این باب رسیدن بصلوات و پیشو فضل اول و دوم و از حدیث انهم در حقیقت هر
در که این که حقیقت انسان چیست بدانکه علم اخلاق است و از حدیث انهم در حقیقت انسان
از منککین و به طبعین از حکما برانند که نفس حی است یا سوره قائم به بدن که لا حی الا بعد موت و با حلال
بدن موت و به طبعین از حکما برانند که نفس حی است یا سوره قائم به بدن که لا حی الا بعد موت و با حلال
که متعلق است بملکه و قوت تدبیر نفرت مانند علق ملک به دینه و زبان به سینه و با حلال بدن و موت و مانند
نکرد و چنانکه انحلال عین و حلال نفع از بدن نشود و به طبعین از حکما برانند که نفس حی است یا سوره قائم به بدن که لا حی الا بعد موت و با حلال
و بقای ان نیز قابل نباشد بلکه جمیع انست لطیفه که سادیت در بدن میان انوار الفهم و المانی الورد و بطریان
موت متلاشی و مصلح گردد و وجوه را عرضه دارند قائم به بدن که با حلال بدن زایل گردد و دعوت عبارات ان باشد
و غرض قائلین بجهت نفس با ذات نفس باشد و قاعدا و نفس با بدن باقی بود از نفس باقی نبود و قوت بدن و کس

بدن بان باشد و بعد از قطع علاقه فیضان نوره مذکوره ممکن نشود و موجب موت بدن گردد و نفس بعد از قطع علاقه
 همان بحیوة ذاتی خود حیات و باقی بماند و نصوص قرآن و حدیث سیاهیست که دلالت بر تجرد نفس بقای وی موت بعد از
 بدن و یکی بی آنست و لا تحسن الذين قتلوا فی سبیل الله اموالهم احیاء عند ربهم یمرنون در جن بانهم^{۳۳}
 من فضل و امام الحرمین از علمای اهل سنت بر آنست که مروج حیاتیست لطیف غیر محسوس بخلاف اجسام محسوسه که اجزا
 بدن است و عادت الله جاری شده که با انحطاط باقی بماند جسم محسوس که بدن است حی باقی باشد و چون انحطاط زایل شود
 بدن زایل شود و تجرد مبرک کرده که انجم لطیف که مروج نذوی عباد را از اوست بعد از ازوال انحطاط حی باشد بحیوة
 کفایت بماند و ظاهر بعضی از روایات مؤید است نسبتا انجیر طرزالشان مری شده که از ارجاع المؤمنین^{۳۴} من
 فی طور مختصر فی تنادیل من نور معلف تحت العرش و در طرق عام و می شده که در عیال امام جعفر صادق علیه السلام مذکور شد
 که عاقل از پیغمبر^{۳۵} چنین روایت میکند که حضرت مژم که مروج مومن اعظم از آنست که در هر صلی بر کعبه را نشان داده
 بجز مروج است و فرمود که اگر ارجاع المؤمنین بر هیاتی اند مثل هیات ابدان خود بجهت شوق که اگر کسی و محرابان از ارجاع
 مشاهده کند گوید هذا هو یوم یبعث الله من یشاء و مروج بان هیات که هست از هر مومن که باشد و بعین آن مومن
 بی تفاوتی و فرمود که اگر ارجاع مومنین بعد از مفارقت از ابدان در تنم اکل و شرب و سایر لذات بماند و زیادت بان
 معنی نسبتا وارد شده و ظاهرش اشاره ببدن مثالی است که حکای اشرافین و بعضی از حکمای متکلمین بر آنست و در
 هم نیست که تمثیل بقای ارجاع باشد بعد از مفارقت از ابدان بذات خود و اکل و شرب امثالان تمثیل لذات خود^{۳۶}
 باشد و بیان بدن مثالی وجود عام امثال و تحقیق آن در فصل علیّه بسیار است و الله اعلم بزیاده و نقصان
 در حقیقت مروج و انسدادی بدانکه خلافت است در مایه که انسان بحسب حقیقت و تکلیف بتعالی شرعی و غایب خطا
 الهی چیست چنانچه قائلین بضریت و صیات روح بر آنست که انسان نیست مگر این شخص مری را و در نهی بتعالی^{۳۷} متعلق
 نیست مگر بسوی همین میکل محسوس حی بالذات و عالم و قائل و مقصود جمیع صفات نفسانیست مگر همین شخص
 مبصر چنانکه قائم و قائل و اکل و شارب و متصرف جمیع صفات جسمیه و افعال بدنی نیست مگر همین حقیقت محسوس
 و حقیقت بدن محسوس^{۳۸} و مگر این اهل این مذهب نیست که جسم کثیف مؤلف از خواهر و زاده است الله متعالی
 بخلق خود^{۳۹} حقیقت مروج جسمی لطیف مؤلف از خواهر و زاده مشابه با جسم کثیف مذکور و حقیقت انسان مرکب
 از این هر دو جسم لطیف و کثیف و صفات نفسانی و ارجاع است بحسب لطیف که مروج عباد را از اوست و صفات بدنی
 ارجاع بحسب کثیف که بدن عباد را از او و ظهور و تحقق هر دو گونه صفات مشروط است با انحطاط و مشابهت هر دو جسم
 با هم و بعد از نفوذ هیچ یک از این دو جسم منظر صفات خود نتوانند بود و نیز طبیعتین این مذهب حقیقت بدن نسبتا
 مرکب از عناصر مروج مری و جی خاص حقیقت مروج و نفس نذوی بعضی ایشان عین مروج مخصوص است و نیز دیگران عین
 صورت نوعیه قائم ماده بدن است که تابع است در فیضان مروج مخرج مخصوص را و نیز در هر دو طایفه اعیان متکلمین
 طبیعتین از انسان بعد از موت باقی ماند چیزی که متصف بصفات انسان باشد خواه صفات نفسانی و خوا

در بیان حقیقت روح و انسان

صفات بدنیة و فردا که منفسه پس از جمله قائلین بجنون نفس با طعنه حقیقت انسان نیست مگر نفس مجرد و دیگر آنکه
است مرام و در تحصیل کالات و خارج است از حقیقت انسان و نیز در تحصیل انحرکات و تحقیق انحرکات و منفسه و منکلی چنانچه
انسان مگر این نفس چون مجرد و بدن هیچ یک از نفس بدن علیحده مصدران حقیقت انسان نتواند بود و چون ما پیش
از این اثبات کردیم بحد نفس با طعنه اید باطل شده مذهب طبیعین و جمهور منکلیین و چون بیان کردیم که نفس با طعنه
در مبدأ نیضان که مسمی است بعقل هوکائی نیست مگر امری بالقوة و فعلی تا حاصل نتواند بود و مرام مگر از کالات
علمیه و علیحده حاصل بواسطه بدن پس باطل شد نیز مذهب منفسه پس و باقی ماند مذهب محققین پس حقیقت انسان
مفهوم نتواند شد مگر از وجهی که یکی انسان است بالقوة و دیگری انسان است بالفعل و تقوم حقیقت انسان از
نفس بدن بغایت شبیه است بقوم حقیقت جسم از ماده و صورت ولیکن انسان بر دو مغز اطلاق کرده شوکی
انسان محسوس و دیگری انسان معقول در انسان محسوس بدن بجای ماده است و نفس بجای صورت و در انسان
معقول نفس بجای ماده است و در جهت کالات مکشوبه بواسطه بدن بجای صورت و هر دو از انرا انسان است
مجبس معنی اول اعراض انسان محسوس و اما انسان بمعنی دوم اعراض انسان معقول نیست مگر بعضی از افراد انسان است
کامل عبارت از انسان است فکد در مرام با سبب چهارم از مقال السور می روی که عالم مثال بدانکه بجهت
از حکمای اسلام سبب شهاب الدین سهروردی مشهور بشیخ اشراق که بدین حکایت اشرافین در زمان اسلام او
کرده مدعی اند که ملوک و صنادید بحد در زمان سابق مثل بخیر و نظری می رویار بجنگ اشراق بوده اند و
حکمای یونان نیز هر که سابق بر زمان ارسطو بود بر طریقه حکمت اشرافین بوده و ارسطو مخالفت کرده با ایشان
و بدین حکمت که مشهور است بحدت مشائیین نموده و فرق میان حکمت اشرافین و حکمت مشائیین بحد و جدت و
ماهوا المشهور اینک اشرافین در تحصیل حکمت طریقه ریاضت و مجاهده و مکاشفه موده دانستند و اتفاق نظر بحدت کنند
بلکه گاه باشند که منافی دانستند بحدت مشائیین که در تحصیل حکمت نظری و قیاسی مطلق با عهده داشتند و هر چند بطریق
بر همان دنیا سرودن لغات بان بکنند و نسبت اشرافین و مشائیین در زمان سابق چون نسبت صوفیه و منکلیین
در زمان اسلام و تحقیق این فرق در مقدمه کنایه مذکور شد و باجماع حکمای اشرافین و صوفیه ادعا کنند مطابق
کثیر از اخبار و معرفه مشائیین و منکلیین منکر اند و مؤدای نظر بر همان مخالف مقتضایان و از جمله تولدیم
مثال اشرافین و صوفیه منفقند که ما بین عالم عقلی که عالم مجردات محض است و عالم حسی که عالم مادیات محض
عالی است که موجودات انعام مقدار و شکل دارند لیکن ماده ندارند پس مجردات محضه مجرد از ماده و مقدار
هر دو در ادیان محضه متغلب است ماده و مقدار هر دو موجودات این عالم مجردات از ماده و مقدار متغلب است
مانند صور خیالیه لیکن صور خیالیه متغلق اند در ذهن نه در خارج و عالم مثال متغلق است در خارج و این عالم
متوسط است بین العالمین چه از جهت مجرد از ماده متغلب است با عالم مجردات و از جهت تلکین مقدار و شکل متغلب
است با عالم مادیات و هر موجودی از موجودات هر دو عالم اماشالی است در این عالم متوسط قائم بذات خود

تبرئیه اختلاف کبر عالم مثال

۲۲۹

حق الحركات والسكنات والاصناع والهيئات والطعوم والروائح وغير ذلك من الاعراض وجود موجود مجرد
 این عالم بر سبیل نزل است که بتول تبسیر بمقدار و شکل کرده وجود موجود مدائی را بر سبیل ترقی که خالص مانده
 بعضی از لوازم ماده مانند وضع نموده و این عالم را عالم مثال و دنیا که منفصل و تمام بر پنج بر گویند و گاه باشد که گویند
 عالم مثال ظاهر شود در این عالم مدائی و حیواس ظاهر شده از آن توان کرد و اجسام صغیر و شفا در این عالم ماده
 اینم را به هوا مظهر موجودات عالم مثال باشند و هم چنین خیال انسان نیز مظهر آن شود و صورت اینم را به هوا
 هم از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر اینم را برای ما ظاهر شوند و گاه الحکما و الی بر اها الا انسان
 للنام و ملائکه و رجن و شیاطین از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر هوایان برای جماعتی ظاهر شوند و از این
 اقدیم منقول است که آن فی الوجود عالم مقدار یا غیر عالم الحسی که یقین می نماید و با بعضی مدتی در من جمله نزل اند
 جادقا و جابر سادها مدینان عظیمات و کبریهها القیاد و بعضی غایبها بر این زمین و این جماعت تصدیق و عیاضا
 باین کنند بهشت و دوزخ در همین قیامت را از موجودات عالم مثال اند و تقسیم عراض و بخش اعمال در این عالم ص
 تواند پسند و جوی از قائلین مجتهدان روح انسان از مدت بعد از موت و قبل از بعثت که انرا بر پنج گویند واقع
 در این عالم مثال باشند و احادیثی که اشاره بان شده مؤید باین تواند بود و تفصیل و تحقیق اینم را هر چه خواهد آمد
 الشاء الله العزیز و این عالم اعنی عالم مثال غیر مثال افلاطونی نیست که قائل است افلاطون با آنچه مثال افلاطونی
 است از صور عقلیه که مجرد از ماده و جمیع عواشی و ادبیه قائمه بذات خود بذات عالم و نه موضوعی دیگر و نیز
 افلاطون علم واجب هم با سوسی بان صورت و اینم را هیئات و اجزای غیر از علم حصولی و حصولی و موجودات
 مثال صور مجزیه اند که مجرد از ماده و از عواشی مادی و بی عالم مثال افلاطونی شایسته عالم مثال از این جهت که
 این صور خیالیه قائم بذات است و از صور عقلیه قائم بذات و باجمعه قول بعالم مثال مخصوص اشرافین و متفکرین
 است و در اثبات این دعوی مستند بمکاشفات و پیوسته نیست که فایده کشف بر تقدیر صحت مشاهده این صور
 است اما حکم باینکه این صور مدکوره قائم بذات خود نیستند بلکه از مقدار علویه بسیار و موجودند و راجح
 جمیع ملل و صادره می تواند شد مگر از هم و حال آنکه برهان قائم است بر بودن نفوس افلاطون و بیانات و برار
 صور جزئیات در نفوس منظر افلاطون و بیانات پس کشف صحیح زیاده بر این حکم تواند کرد که نفس اطره مجرد
 بسبب قیامت متصل شود و نفس فلکی اتصالی و حقایق مشاهده کند بعضی از صور جزئیات و در آن نفس فلکی را حقیق
 نفس مکاشف الصور از انزات خود راجح پسند که آن کند که موجودند و موجود راجحی باجمعه با وجود این احتمال
 گویند و بدین دعوی مدکوره توان کرد و گاه باشد که استدلال کنند بران باینکه ما فیها هدم من تلك الصور و الحاکم
 فیها و نیست عدمها و لکن عالم المادیات و هو طو و لکن عالم العقل لکونه ذات مقدار و لا منزهة الا
 الدماغية لاستناع الشئ من الکبرية الصغیرة تخیل صورة الجبل مثلا فنجعل نکلون موجودات خارجیه قائم بذات
 و هو لظهور و سادش ظاهر است چه بر تقدیر تسلیم استناع اقسام صورت کبر و صغیر احتمال می دهد که اقسام

در بیان بحث از حقیقت کما

در نفوس فلکیه را چه مانع تواند شد در مقام اشارت المقاصد و لما كانت الدعوى عاقله و الشبهة واهية لم
يلتفت اليها المحققون من الحكماء و المتكلمين و نذر حكاي مشائين بهمين است که دليل بر وجود عالم مثال نیست بلکه
برهان بر امتناعش هست چه ثابت شده که هر چه قابل قیامت باشد محتاج است به وجود ماده پس وجود صورت مفقود
بلا ماده حال باشد و منقول قائلین بعد مکان کنند بول لزوم بعد مکان بر قسمت انفکاک را بنا بر اخلاف از نوعی
عابین بعد جسمی بعد مکان این اعتنا بخیر قائلین بعالم مثال نتواند کرد چه تجویز اختلاف نوعی مابین شخص طریقه
و صورت مثالی و صورت بدیده در حال انکشاف حقیران است که مستلزم وجود ماده مطلق بقول تمسک استماع از
و انفکاک پس قائلین بعد مکان را نیز منع مذکور مانع نتواند شد فساد سقراط باب حکما از مفعول
سقراط و هرگز که مسئله چند که موقوف است بر امتناع بحث از حقیقت کما مسئله
اولی در اعاده معدوم علماء اخلاف است در جواز اعاده معدوم بعینه اگر متکلمین بر جواز اند و چه حکما
و کثیر عاقله متکلمین بر امتناع مستند بخیرین در وجه است یکی عدم دلیل بر امتناع بنا بر آنکه دلایل مابین ما بین
دانند و هر چه دلیل بر امتناعش نبود جایز باشد علی ما قاله الحكماء کما افرع من عمل من اغراب فذره فی بقعه کما
ما لم يدرك يمنع عنه قائم البرهان دوم مماثلت مبدأ و معاد بنا بر آنکه سخن در اعاده معدوم است بعینه بر جواز
مبدأ مستلزم جواز معاد باشد لا محالة کما فی الشئ ممکن فی وقت منتهای وقت آخری و جواز است که چون سخن
اعاده معدوم است بعینه پس مبدأ معاد باشند نه متمایز چون متخالف باشند متخلل عدم منتهی باشد بالبدیه
چنانکه بیاید و مستند ما بین چند وجه است اول آنکه اگر جایز باشد اعاده معدوم بعینه لازم آید بحدی عدم ممکن
شئ و نفس شئ را این محال است بالبدیه دوم اگر جایز باشد اعاده معدوم بعینه جایز نیست ابتدای وجود مثالی
در مهیت و جمیع مشخصات لازم حکم اکمال واحدیه امثالی که مماثلتشان در ماهیه و مشخصه هر دو باشد و است
باطل و لازم آن که تمیز اصلا بالبدیه نسویم اگر جایز نبود عودش هر این جواز عود واقع و موجود میبویست خارج
و الا امتناعش مانع و موجود بودی بجایز و اگر جواز عود معدوم موجود میبویست بجایز هر این قائم میبویست
بجست خارج بنا بر آنکه جواز معقوف است قائم بعین پس نشاید که قائم بذات خود یا بعین و صورت خود باشد پس باید که قائم
باشد بصورت خود و موضوعش نیست که معدوم پس لازم آید وجود معدوم در خارج پس لازم آید چون ان معبر
از جمله مشخصات نیست لیکن زمان تمام از جمله مشخصات است پس اگر معدوم معاشق با جمیع مشخصات هر این معاشق خود
ما از زمان وجود است ادای وی و چون جزو زمان ابتدا معاشق شود لازم آید من حیث هو مبتلا معاشق باشد و این
اجتماع متعابلی است و حق است که اعاده معدوم بعینه امتناعش ضرر نیست قال الامام فی المباحث الحاشیه
ما قال الشيخ من كل من رجع الى فطرته السليمة و رجع عن نفسه الدليل والعصبية ثم مد عقله الصريح بان اعاده الله
يمنع مسئله و هر چه متکلمین قائلند با مکان وجود عالی مماثل این عالم موجود لازم حکم اکمال
و حکما بمنع راست وجود عالی دیگر را که مابین باشد بالوضع با این عالم لا لکان کما مسئله منتهی حقیر بدیهها

عزیز است نه بگوید آنرا که در تهمید کواکب بالکل انقوا علی ذلک فی ربیبی از برای اسلام تأکید بخیر و دفعی لغیر
و بعدم قبول وی بر طریقتی از این جهت که بگوید بطلان عدم بر جمیع اجزای عالم اجماعی از اسلام نیست لیکن اگر اصل اسلام بر
بنای بر ظاهر ارباب و الیه را ملاحظه فرمایید و محضی میماند قیام الساعه لیکن خلافت است که اعلام واقع یعنی انسانی و جواهر
ذوات و یا معنی یعنی اجزاء و اتم را از برای هر که قابل است یا امتناع اعاده معدوم از اسلام و یا ثالث با امتناع
ذوات و جواهر بالاسره لا امتنع القول بالمعاجزه عن فیها ایصال ثوابیست، بطبع عقاب مجاز با اعلام ذوات و
اعتناع اعاده معدوم هر این معاشیست بیکر خواهد بود غیر از طبع عاصی پس ایضا ثواب عقاب ممکن نتوانند بلکه
مرا در عدم و هذا و دفنای واقع عند الفیض تغیر از حدیث خروج شبها از انقضاء سبب الی التلیف و وقوع نفی و قیام
ان الله یفعل بغير اجزاء و یزید التلیف عنهما لیکن لا یعدیها و اذا اعاد الله الیهها و خلق الحیوة فیها مرة اخرى کان علی
الشخص هو عين الشخص لانه كان موجودا من قبل ذلك فحينئذ یصل الثواب الى الطبع والعقاب بالثواب نزول لا اشكال فی
تغیر بین مذهب بخیر اضر کرده اند که برین تقدیر نیز با قول با امتناع اعاده معدوم معاشی نتوانند در کمال
الادبیین و تفویض انشار الیه لکل احد بقوله ان الله یفعل ذلك الاجزاء و ذلك لا یؤثر فیها ان هذه الاجزاء تعرفت
تو ایام عن حیوة و لا ازواج و لا ترکب لانا لیفهم ان کل احد یعلم ان ذلك القدر من الزمان لا تعرف لیس عبارة عز و زید لا
المعبر بانها انما یكون موجودا و انما ترکب ذلك الاجزاء و انما الفاعل علی وجه مخصوص ثم یام بها حیوة و علم قدر عقل فتمثبت
ان الشخص المعین لیس عبارة عن مجرد تلك الاجزاء و ان الذوات بل هو عبارة عن ذلك الاجزاء الموصوفه بالصفات المخصوصه
و اذا کان كذلك كانت تلك الصفات اضر او ماهیه ذلك الشخص من حیث انه ذلك الشخص یعنی تقریر از این بطلان تلك
الصفات و نفی بان امتنع الاعاده علی المعدوم امتنع علی تلك الصفات میگویند لاعداد صفات اخرى كذلك الصفات
التي باعتبار محال ان ذلك الشخص علی هذا التقدير لیکن العائد فیها هو الذي كان موجودا و لا یعدی فی الزمان
عین الزمان لانه ثبت ما ذکرنا و انما رجوعنا باعادة المعدوم فلا حاجة الى ما ذکره و ان امتنع اعاده المعدوم کان کما
المدکور باین سؤالات ان الله لا یغنیها او قلنا انه یغنیها و مستند قائلین باعدام بالاسجد رجعت و اول قوله
شیء لها لک لا وجه و قوله ثم کل من علیها فان و یفعل ما ذکره مراد از هذا و انما تعرفت اجزاء و روح از انفاق باشد سابقا
کل شیء عامت و متناول و اول و آخری و بعد از نفی کرجه بر مؤلف صفاقت کون ضار جاعل لا انقضاء لیکن بر این
متفرقه صادق نیست چه انقضاء اجزاء و کمال حیات الیقین است از این و بر صانع است باقیست بر کل شیء ها لکن سابقا
بالمعنی المدکور و واجب است که هذا بمعنی علم و فاعل باشد کافی قوله ثم ان امره و هذا فی وجه و قوله ثم هو الذي
ببدء الخلق ثم بعید و ذلك نیست که هذا بمعنی جمیع شئیست که خلق عبارت از امر است پس باید که معید جمیع شئی باشد
باشد سابقا بر عود صیبه یی و خلق و اعاده متصو نیست مگر بعد از اعدام پس اینجا با اعدام جمیع شئی رجعت بر مؤلف
هو الاول و الاخر معنی از انست که خدا شئی را زایل بود و هیچ شئی با او نبود علی ما روی که ان الله لم یکن مع شیء من غیره
نیز این باشد که خدا شئی را بعد از موجودی و هیچ شئی با او موجود نباشد و این معنی بعد از قیامت واقع نیست با اتفاق
بعضی از

در بیان حقیقت لذت و الم و ثواب و عقاب

[illegible]

و تصدیق خبر اینها و ان معاد نیست که مخصوص بدست در و قیامت و حیرات و شرم و دردن یعنی لذات و الام جنتم است
و محتاج نیست به تعلیم و بیامودن و حال آنکه بسط کرده و شرح نموده شریعت پیغمبر ما حال سعادت و شقاوت بدین
عبادت از لذات و الام و حیرات و شرم و بیامودن و حیرت و دروغ و عیار تلذذ است و شاهی دیگر از عبادان که کار
کرده شدن است و عقل و قیاس بر هائی و حال آنکه تصدیق کرده اند اینها نیز بر عقل ادراک و بیافان این قسم و معاد و ان
است بایات و لواذیحی که در است بر تجرد و بقای نفوس و طایفه و التذات نشان ملذات و روحانیت و این معاد و شقا
است که با نیست بقیاس و مخصوص امر است بنفس طایفه مجردة اگر چه همه با عاقل و امر است در یافتن حقیقت این سعادت و شقا
ما را می که در قید این بدن چشم بنا بر عقلهائی که بیان خواهیم کرد و این اشاره بان است که ما دام که نفس در خواست بدین
فرقه نیست باشد ممکن نیست و او را بقوا و عواید عقلیه عرفیه و رسیدن لذات و الام و روحانیت و تربت حکمای الهی
بوسیدن در او این سعادت عظیم بود و از سعادت بدین بلکه کویا ایشان از لذات سعادت بدین اگر چه را
ان معاد بدین نیز و او این معنی و عقلی که اعطوها صیغه مجهول است و میخواند بود که میگوید معلوم بود یعنی اگر چه
الهیین نیز اعطای سعادت بدین کرده اند یعنی خبر و توقع ان داده اند و این معنی بنا بر ان تواند بود که بعضی از حکما
الهیین اند همین را بخشی از ثبوت بوده باشد و الا معنی او خواهد بود با آنچه اول گفت که عقل را راهی باین سعادت نیست
و عظیم نیست و این سعادت بدین را در جنب سعادت عقلیه که قوت جوارح را عالمین است در معرفت که بعد از این
خواهیم کرد یعنی صیر و نفس طایفه عقل مستقامه و صفت ان بقول فعال و غیره و آشتن در صلک عقول مجرد و صلا
مقدس پس باید که تعریف کنیم ما حال این سعادت عقلیه را چه حال عادت بدین چنانکه گفت شد و فرغ غنما
در شرح اقدس این بود شیخ که ام شیخ و بنا بر مذها که متکلمین که قول معاجسم است فقط تصحیح معاجسم است و حق
نمود چه ایشان با قائلند با عدم اجسام با کسریان و انانکه قائل باشند نتوانند بود که قابل مجواز احاده معدوم بنا
و انانکه قائل باشند یا قابل خواهند مجواز احاده معدوم یا نه انانکه قائلند مجواز احاده اشکال را عاده نزد ایشان
نیست چه تصور کنند عاده هر چه را شده از بدن خواه از جمله مستحض بدن باشند خواه و نه انانکه قائل نیستند و
بود که قائل با عدم چیزی از مستحض بدن پس چه بین می قول مجواز احاده معدوم است و در می قول عدم اعلام چیزی از
مستحض بدن و بر مذها عقید متکلمین که قول جمعی معاین است تصحیح معاجسم بر هر قیاسی باشد با شکی نیست
و بقای نفس طایفه و جوارح و در شخص شخص مکلف تعیین نفس طایفه بر خواه بدن جمیع اجزاء معدوم شود و خواه
که شخص معاد اعنی مجموع نفس بدن عین شخص مکلف خواهد بود و خواه بدن عین بدن را باشد خواه غیر بدن را
بر این مذها هم لازم تناسخ کرده اند و ان توهم مندم است بنا بر آنکه قول با متناهی تناسخ شرعا بر وفق معاد است
و عجب است پس اگر معاشیه باشد بنا تناسخ معنده و عجب شرع منصوص نشود لیکن بر قواعد حکما این معنی نابع است
و اگر تصویر این معنی کنند باطل تناسخ نتوانند کرد و لهذا راهنا که گفتیم که حکما را اعتقاد خبر معاجسم مقلد محض اند
نتوانند نمود و این که گفتیم بر تعدی است که معاجسم بنا بر تجرد نفس طایفه نیز بجوی که ظاهر متکلمین است

و ظاهر این که قرائن بلکه ظاهر شرعی و مطهر است عینی احداث بدنی عنقریب زاده بدن اول یا از اجزای متفرقه و
لیکن با قول بجز در نفس با ظاهر قول معاشنا هو توتیر توتیر مذکور نیست و لهذا سبب ای از محققین اهل اسلام مانند قرا
و اگر صوفیه و اشاعیه این اسلام تصحیح معاشنا بعد از مثالی کنند پس اگر معاشی که از فریاد دین اسلام است
نظراً ظاهر باشد تکلیف بسیاری از محققین علمای اسلام لازم آید و از این است که انچه از ضروریات دین است معاشیست که مختص
معاش همان شخص مکلف باشد و مجبوری باشد که مورد لذات و الام جسمانی نبیند و تواند چه تا و بل جمیع ایات و اورد در بنا
جست و نادر و اوائی عقاید روحانیین بغایت بعید است و هرگاه چنین باشد تکلیف محققین مذکور بر لازم نیاید
و نیز لازم نیست که حکمای اسلام در بقول معاشنا مقلد محض باشند بلکه قول ایشان که معاشنا مقبول است از شرع
ماشایست با مشنگین و از این ظاهر از مسلمین و الا ایشان بخیر نکرده اند که نفوس سعد بعد از وفات از بدن اول
شوند و لغات و احوال هم با احوال هم و ساری علی اختلاف طبقات و تعلق بدنی و تعلق بلکه تعلق بر سبیل اتصال بنفوس بلکه
بنفوی که احرام بلکه موضوع تخیل است ان نفوس مفارقت تواند شد و جمیع مواعد شرعاً از سبب است از جسمانی
و البصیر و الولدان و المطامع و المشارب و الثمار و الاشجار و الجمادات التي تجرى من تحتها الانهار الى غير ذلك من الاشياء
ادراک نمایند و در باب دیر باشتیاق از انچه اهل ظاهر تصور کنند و ان شاه با تیر هشت جادوان نفوس سعدا
باشد و هم چنین نفوس شقیعاً بعد از مفارقت تعلق گردند با احوال و روحانی که در افع باشند در تحت ذلک بر تعلق
بخود مذکور که موضوع ادراک ایشان باشد جمیع مؤلفات جسمانی و اشیای الزمان المضرة و النجاسة الفاعلة انوارها
و الصدید و الزقوم و الحیم و الحیم الى غير ذلك و ان شاء الله تعالی در کتب و طبقات ها و می باشد و نفوس شقیعاً
این بود که در دیر تصحیح معاشنا ای آمار دلیل و قوعش هم معیشت عقلی اما سمعی طواهر که کثرت انجید ملوالت از ان
و احادیث نبویه مشهور بان و عدول ظاهر هرگاه ممکن باشد واجب است عمل بر ان فان قیل الايات المشعرة بالاعمال
لیست اکثر و اظهر من الايات المشعرة بالفتن و الحیر و القدر و خود ذلک و قد وجبنا و یلها قطعاً و دیر هه ایضاً
الی بیان المعاد الروحانی و احوال السعادة و النفوس و قدرتها بعد مفارقت الابدان علی وجهی و فهم العوام فان الانبیاء
الی کانه الخاریق و الاشاره الی سبیل الحق و تکمیل نفوسهم بحسب القوة النظرية و العلمیة و بقية النظام النفسی و اصلاح
الکلی و ذلک بالترغیب و الترهب و الودع و البشارة بما یعقده و نذرة و کمالاً و الا انذار بما یعقده و نذرة و کمالاً و الا انذار بما یعقده و نذرة و کمالاً
و اکثر هم عوام نفیر عقولهم من فهم الکلمات الحقیقیة للذات العقلیة و بقية نفوسهم علی القوة و نذرة من ان یحاط بهم
الانبیاء با هو مثال للمعاشرة الحقیقیة و غیر ان ترهباً للعوام و ترهباً لالانذار و انذاراً بالانذار و انذاراً بالانذار و انذاراً بالانذار
و خبایات النفس و قلنا انما یجب لنا و یل عند تعذر الظاهر و لا تعذر هیمنه سبب اعطاء القول بكون البدن العاقل مثل
الاولی و لا عن ذلک فی شرح المقاصد و انما فی الاربعین و اما دلیل عقلی در حد نصیح هم مذکور شد و هو کمال
الامام فی الاربعین انما یزعم دالماً دنیا مطیعاً و عاصیاً و حسن و مسیئاً و نیک و لایطیع بکرم من غیر تراب یصل الیه
الدنیا و السنی بکرم من غیر تراب یصل الیه و الدنیا فان لم یکن حشر و نذر فیصل فی کتاب الی الحسن العاقل و العاقل

لکنت هذه الحيوة الدنيا عتابل سفها واعلم انه بعد ذكر هذه الخرافات من القرآن في قوله ان الساعة آتية أكثرب
 تجري لكل نفس بما تسعى في ص ومخلقتنا السما والارض ما بينهما باطل ولا لظن الذين كفروا ونوبل للذين كفروا ان
 النار ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المنافقين كالنجار ليكن ابن دليل ولا لآية
 خصوص معاشنا كند بل كذا لست برؤا عم از جنتم در حاضی كما لا يخفى ان بود نفیر مدیه کلمین بمعاشنا
 فقط واما نفیر مدیه محققین ناطلین بمعاشنا وروحانی جمیع ان است کرد لیل عقل ولا نت کرده بر نفیر مدیه
 وبقای فی بعد از فانی بدن والتذاذ نفس بکالات علمیه و ملکات علمیه که لاحالیهوت بدن زایل نکرد بلکه
 بسبب خلوص از عواشی و عوارض بدنیته در یافتن تمام التذاد بر دوام کرد و هر چند بر نام نفس از جهات
 و ردایل که اصدا کما لآیات علمیه و ملکات فاضله مذکوره اند دلیل بمع و دلالت کرده بر بعثت ابدان و عادة بقول
 روح مفارقت کرده بسوی دیار خصال و روحی رحمت کردار لذت حسیه و نادر که اکام جسمانیته و شل نیست
 این غیر یعنی اجماع سخات عقول و حسی هم چنین تحقیق اکام روح و جنتم در بار عدا و عید داخل خواهد بود و قال
 الامام فی الاربعین فی نه یوم من هذا العالمین بالمعاش والروحا و الجمالی مع العلم ان کثیر من المتحققین قالوا بهذا القول
 و ذلك لانهم ارادوا الجمع بین الحکمة و الشرع بقا لاول العقل علی ان سعاة الارواح فی معرفته الله تع و فی محبت
 و علی ان سعاده الاجسام فی ادراد المسوسات لان الاستغرا دل علی ان الجمع بین هاتین السعادتین فی الحقیقه الالهیه
 غیر ممکن و ذلك لان الانسان حاله کونه مستغرق فی تحلی انوار عالم الغیا لا یکنه الالفاظ الی شئ من اللذات الجسمانیة و کما
 مشغول باستیعاف اللذات الجسمانیة لا یکنه الالفاظ الی اللذات الروحانیة لکن هذا الجمع انما تعذر لاجل ان اکوار
 الشیئیه ضعیفه فی هذا العالم فاذا ما انت و شرف هذه الارواح فی عالم القدس و الطهارة و غیره کلک فاذا اعتد
 الی الابدان مرة اخرى لیرسدان بصیر صنادق قویة قادرة علی الجمع بین الامرین و لا شک ان هذا الحال علی الغایة
 القصوی فی مراتب السعاة و هذا المعنی لم یقیم علی امتناع برهان عقلی و هو جمع بین الحکمة النبویه و القوا بین الفلاسفة
 المختلین و قال شارح المقاصد لقالون بالمعاش الروح و حقا فقط ابر و بالجسم معا یقولون بان النفوس الناطقة مجرد
 بابتیة لا نفی تحراب لبدن بسوی و کذا لکل ریشهد بدلتک نصوص کتاب السنه و صاحب الدلائل و لیل علی
 المعاد و لا لآخرین بعد اثبات حشر اجساد لان القول باحیاء البدن مع عقل نفس اخرى به تدبر ام و یقال انفس معقله
 او متعلقه ببدن اخر غیر معقول عند العقل لا منقول من احد کف و نفسها مناسبه لذلك المزاج العلمیه لم تعاق
 الاستغافا بلیته لضر فاما فی اعادة القلب بلیه عاد التعلق لاحال و تدیق ان تولد بیکمال بقلم نفس ما خفی لهم من
 فرة اعین للذین احسنوا المحسن فی زیاده و رضوان من الله اکبر اشاره الی المعاش و حاکم الاحادیث الواردة فی
 حال الارواح المومنین و خصوصاً الصدیقین و الشهداء و الصالحین و انما هو اصل طویر حضرت فی معاد و یقول
 معاشه تحت العرش و ان کانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبیل الکائنات و پیش از این معنی و باب بودن و
 مؤمنین در حواصل طویر و تداریل نور گذشت و در نیست بر نفیر مدیه این روایات اشاره باینچه که

در بیان تقیید مذکبات حکایه و معانی

بان رفته اند از تعلق نفوس بعد از اجرام فلکیه چنانکه بیان کرده شد و توصیف بطور مختصر بنابر این معلق بودن تحت
 عشر بقایات مناسب است و اول است که لا یخفی و عرض حضرت صادق علیه السلام در این روایت در زمینه مردم باشد از این
 که مشعر بجهنم بود از ارجاع است **فصل هفتم در بیان جهنم از معانی و تقیید مذکبات**
حکایه و معانی بدانکه نفس ناطقه را چنانکه مکرر فرستاده شد و تضییع است بحسب تنظیری و نظری و عملی
 و کمال تضییع نظری و اسامی و این جمیع علوم حقیقیه و احکام عقلیه صرفیه و کمال تضییع عملی حصول ملک و علا
 که توسط اخلاق است و اسامی و در میان طریقات و تفریط و در خلق از اخلاق پس هرگاه نفس ناطقه
 کامل باشد بحسب کلیات تضییع است و باجماع کامل باشد در علم و عمل هر دو چون مفارقت کند از بدن و این
 گونه حاجتی بدن باقی نماند چنانکه احتیاج نفس بدن سابق است که بدن را الحاق است و نفس را در تحصیل کمالین
 و چون کمالی مطلوب حاصل شد حاجت بالت نماند پس چون مفارقت کند از بدن و مفارقت در سلسله ملک که مقتضی
 و عقول مجردة که اصلا علایق بالبدان و اجسام ندارند و محال حاصل باشد و این بهی و عبط که حاصل است و عقول
 و صلا و فکر مقدس و این اندکی است که هیچ نذر از لذات جسمانی را تاسیان نتوان کرد و قال الشیخ جبریل بن علی
 لکل قوة نفسا فیه لذة و حیرة و حیرة وادی و شرا غصها مثال لذة الشهوة و حیرة هاندا لیه کیفیة محسوسة و
 محسوسها و لذة الغضبل و لذة الوهم و الرجاء و لذة الحفظ و تذکیر الامور و الاوقات و المناصیه و ادای کل واحد منها ما یشاء
 و لیس له کما یوهم الشریک یحیى ان شاء و لیس له انما یوهم و انما هو الخیر و لذة الخیر و لذة الخیر و لذة الخیر و لذة الخیر
 انما یفیه حصول الکمال الذی هو بالقیاس الیه کمال بالفعل و انما یفیه هذه المعانی فان اولها
 فی تحقیق مختلفه فالذی کماله ادم و الذی کماله اکر و الذی کماله واصل الیه و الذی هو فی نفس کماله و افضل و ان
 هو فی نفس کماله اکر و الذی کماله اکر و الذی کماله واصل الیه و الذی هو فی نفس کماله و افضل و ان
 کفایت و لا یشعر بالذات عالم یسیر فی شوق و لم یزج نحوه مثل العینین فانه متحقق بالجماع لذة و لذة لا یشعر
 نحوه و کل کمال لا کمال عند الصور المجدله و الاصل عند الانسان بالمنظر و انما فان الکمال و الاصل عند الانسان
 و هناك مانع او شغل النفس یمنعه و یؤثر عنده علیه مثل کراهته بعض المراضی الطعم الحلو و شهوة الطعام و الرزق و
 در بهایم یک کراهت و لذت و کماله اکر و الذی کماله اکر و الذی کماله واصل الیه و الذی هو فی نفس کماله و افضل و ان
 بهیة بضاعتها هو کماله اکر و الذی کماله اکر و الذی کماله واصل الیه و الذی هو فی نفس کماله و افضل و ان
 فیرا ان یصلح من ارجاع کفر من غیر الحما العارضة له و کماله اکر و الذی کماله واصل الیه و الذی هو فی نفس کماله و افضل و ان
 له و یبق علیه مدة طویله و اذا الالعاق عاد الی واجبه طبعه فاشتهت وجوه و شهوة له لذات حتی لا یصبر علیه و یطلب
 فذلک و کماله اکر و الذی کماله اکر و الذی کماله واصل الیه و الذی هو فی نفس کماله و افضل و ان
 الاثر فیکون کماله اکر و الذی کماله اکر و الذی کماله واصل الیه و الذی هو فی نفس کماله و افضل و ان
 مرتبها فیها صور الکمال و النظام المعقوله و کل و آخر العالیه فی الکمال من مبدء الکمال و الکمال الی الجواهر الشریفة

الشیء هو مبدأ لها الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعقبة نوعا لا بدان ثم الاجسام العلوية بها تهازفوا بها ثم كل حوسنة
في نفسها تهايات الوجود وكل درصيرها عالم معقول وصورا للعالم الوجودي كل مشا من الدماء والاعمال والظواهر والاعمال ومفردا
ومشتقا بها بل روحانية غير طاقا في سلكها سايرا الى جوهره فلهذا نفس هذه الكلمات العلوقة للمعقود الاخر فخر هذا القول
بحيث يقع ان يقال انه افضل وام منها بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة زها ما ذكره اما الزمان فكيف يقاس بالزمان
الابدي بالزمان المتغير الفاسد والاصالة الوصول فكيف يقاس ما وصوله بل انما استطوع مع هو ساقا جوهره من ذلك
حتى يكون بلا انقضاء العنقذ العالق والمعقول واحد اما المدر لسق نفسه فلا يوافق في قول ولكن ما لا كونا في اليد
وانما ساقا في الرذائل لا تحسن مثل ذلك الذا اذا حصل عندنا شيء من اسبابها كما انما في بعض ما ذكرناه من الاصول والذ
لا ظلمها ولا نحن بها اللهم لان يكون قد خلعتا بقية الشهوة والعصبية اخواتها من اجناسا فارتباطا لعناتنا من ذلك
الذة في ربا يتخيل منها خبا لطيفا فاضعيفا وخصوصا عندنا من المشكلات والسيئ ضاح المطلوب في النفس للذ
بذلك تشبه بالاشد والحق من المذوقات للذبة وبرواحيها من بعيد واما اذا انفصلت عن القلب وكانت لقوة
العقلية بلغت من النفس حاد من الكمال الذي يمكنها به اذا فارقا لبدن ان يستكمل الاستكمال الذي لها ان تبلغه كما
مثلا مثل الحذر الذي ذوق المصاعب الا لا عرض لها الا الاشياء وكان لا يشعر به في الاشارة وطالع الذرة العظيمة
دفعته فيكون تلك الذرة لا من جنس الذرة المحسنة والحيوانية بل لذة تشاكل الى الطليعة التي للجواهر المحسنة المنصبة
احيل من كل لذة واشربنا وهذا هي السعادة ويحب ان يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كالمعقود في بطنه ورجزها والمليان
الاول القربة عند رب العالمين عاقبة المذلة والعنطوان و رب العالمين ليس في سلطانه وخاصيته والها الذي في
غير المتناهي اعرف غاية الفضيلة والشرع والطبيعية عن ان يسمي لذة ثم الحمار والبهائم حاله طيبة ولذة كل ما في الطبيعة
يكون لذلك مع هذه المحسنة ولكن اغتيل هذا ونشاهده ولم تعرف ذلك بالاشتهاء بل بالقيا من شاعنا عند
الاصم الذي لم يسمع قط ولم يتخيل اللذة الخفية او كمن نفس ناقص باشد در علم حاصل لشدة ما في فضيلته وكما
بحسب قوة نظري بانكر انما اصل زكبا بشدة شعوب كماله من احوال يود لكن بقصر كرده باشد در محضها كالات علمية
اعتقادات حقا والاحمال ناقص خواهد بود در علم بزره علم بدون علوم اعتقالات نفقي تواند داشت جوارا اهل كذا
برسد اجث و سادكي نظري بزرنا في نمانده خواهد بود بل كمن معتقد خواهد بود در عقايد باطل و اراي مضطربا كمن مضطربا
حقه و صفات حقيقه ذات نفس لم يرس چون مفارقت كمن زبدن و زایل شود خدري كمن هال بود و ارحاسا ما باهم كمان
هزارين زافع خواهد شد در عذاب الهم العظيم كمن يسان بالام جسمانية چون قياس لذت عقلية باشد لذات حسيه
وهذه هي الشقاوة و در ثواب و عقابا من هو در نفس جاذبه وبدن وتعلق بحوائج ابراهيم بنيت جبرهم لذت اهل كمن حسيه
باوجود ان لذة عقلية در نظر نيابد ويصح الى امر الا جسمانية باين ام عقل اصلا نمابد رشك بنيت كمن ان كمال علمه
علمي و كذا و كذا و شدت وضعه فخلعتا بنيت بحسب اختلاف درجات هبوطات و صانين و لذات عقلية بزره و كذا
سعادته حقيقه اند متعارف باشد و هم جنين در طرف نقصا در كات الام عقلية و عقوبات و جهانية كمن ان متعارف

در بیان مذهب حکما و کرام

مجرده شوند بخلاف نفوس حریه که مدش بهیات معدیه باشد چه ایشان اجداد معارف از بدن و عقل و جسم
 محتاج به تدبیر نیستند و از حق بخود نشود و با این که شغل با وی بصورت و هیات معدیه بهیات شاغل تر از شغل
 تدبیر بدین باطن بود برای تحقیق مشایخ و تعلیل از اتباع مشایخ من القدام و قریه اند با عدم نفوس و از صفیه
 از کالات و از صفیه کالات بعد از معارف از بدن لان النفس انما یبقی بالصوالمشیه و این نفوس تصور کلیات نکند
 که صور انهار تم در ایشان باشد و در تمام صور حریه محتاج است بهالت که مفقود است نیلزم ان یبقی معطل و لا معطل فلو
 و این مذهب باطل است چه در کالات البریه نفوس مطلق است و روح نفوس معطل لازم نیاید چنانکه دانسته شد و ساحتها
 لاحقا و اما قائلین بمثال نزد هر که ازین جماعت قائل است بتناسخ نفوس و غیر بعد از ترود در بدن از عصره و انتقال از
 بدن محضه اگر هنوز روحی باقی باشد و بالکشفه باشد منتقل یا بدن مثالی شود و ترود کنند و بدن مثالی
 نا انکس را شوند و بجای محض متصل و در شبعات کاملین برسند و نفوس ترکیه ساجه بعد از معارف از بدن
 انسانی منتقل با جرم مساویه شوند و نزد هر که قائل نیست بتناسخ نفوس ترکیه و در جمیع بعد از معارف از بدن انسانی
 متعلق شوند یا بدن مثالی نورانی و مطلقه وضع با معذب باشند و چون بطلان تناسخ قطعیست از این ثابت شد
 مذهب طایفه اولی باطل گشت و اما مذهب طایفه ثانی بر بقدر صحت وجود عالمها از تعالی از اشکال نیست چه بدن
 خالی از این نیست که در هر صحت یا حادثه بر بقدر عدم یا نفسی دارد یا نه و هر دو صورتی بایست که باطل یا کافیه
 افضل و بر بقدر جلوت یا استعدیه نفس است یا نه اگر هست فعلق نفس منتقله و با حلال باشد چنانکه در ابطال
 تناسخ و از صحت تر و اگر نیست فعلق نفس منتقله و با بدن استعدیه متصور نتوانند مگر یک احیاناً شود و بر بقدر بقدر
 کنند و با قایل شوند که فعلق نفس منتقله و با بدن بر سبیل تدبیر بقدر است بلکه نفوس است که موضوع تخیل باشد لیکن
 خلاف ظاهر اما اولی اشیاء است و نیز نیادی و مذهب مشایخ چنانکه مذهب افند بخواجه طبرستان و اولی اشیاء
 مثالی بر بقدر صحت وجود مثالی اشیاء است که بتارنا و مولانا افضل المثلثین صدر المثلثه و لدین محمد انصاری قدس
 روح و بنو رضی میل بان کرده و ان قول است بحج و حیا و عدم حلول شرح رماؤه و بقای و با بقی فاطمه بعد از وفات
 از بدن پس چنانکه نفس نبدی مثلاً در جن تعلق بمبدن تخیل بدن خود و جمیع اجزاء و اعضا ظاهره و باطنه میگردانند
 بدین است که احاطه خیال غیر بدن محسوس بخوار ظاهره و ان بدن است که در خواج و خود و بان بدن مشاهده میکند و
 معارف از این بدن محسوس نیز همان بدن تخیل بود و با و است و تخیل او کافی الماسام و ان بدن که محال را از صحت
 جمیع حریات و صور محسوسه نتواند بود و بدین آنکه حاجت شود نفس با فلقی بحج از اجزاء و با بن قول میل کرد و در علم
 مضمون عینی از صحت حال النفس از انار و قلبه و حلت القوة الوهیه معها کارگردان و بخود و عن الیکف صریح
 بصحاشی عن هیات البیدیه و روحه و علو عالمه بقا و قهها عن البدن و ان الدنیه و هیة نفسها من الانس
 المقصور الذی مات علی صورته که ان فی الرویا تخیل و تخیل بدن مقصور و تخیل الامام الواسع الذی الهما عینیل
 القصور الذی الحیة با و بر و بل الشراعیع الصائفة فی العبد و العبد ان کانت سعیده تخیل صورا ملائکه و قهها

در بیان حقیقت سوال قبر و کبریا

۴۶۲

کام بعقده هراجنات والاها و احوال و القاد و الولدان و الحور العين و الکاس من المعین نهذا نواب القبر لذلت
 النبی القبر و صفة من ریاض الجنه و اخره من جنة الیزان فالقبر الحقیقی هذه الهیات و عذاب القبر یؤا به ما ذکره و هما و انشا
 الاخرة و خرج النفس عن غیابها و الهیات کما یخرج الجنین عن الغشاء المکی و کما یخرج عن غیابها الذی انشاها اول مرة و هو کما
 خلق علم و قوله نعم و الذی جعلکم من النجیر الاخضر انا ماذا انتم من دون دلیل ظاهر و ما الذی من انهای کلام انشایا
 لیکن چنانکه مکرر اشاره بان کردیم بخود خیال میزنون و چه در شان و نظر عقل جالی میاید و تمام صفت کمال و انوار
 یزداد و این برهان صورتی ندارد چه تخصیص و انشا فلا رقتا در طایع حتمه نمیشوند و در همت و تمیز اجزاء و اعضاء و در
 در صورت و مقدار و در موقوف و در محاسن و انشا هیچ کس از حکما و مشایخ بواران نراند و بعد از این ظاهر و ربط الیه و انشا
 مشکوکه سعیر انباشتن از تمامی مشایخ و اهل هند و بعد از این مردم در وقوع و انشا حکما و بعد از این مردم در وقوع و انشا
 و انباشتن تمامی حکما و یونان و حکما و مصر و فارس و جمیع قائلین و انشا اند در نفوس انشیاء طوطی علی اخذ و انباشتن
 الاصل من نوع الی نوع و عدم بعضی قائلین و انشا الاصل من نوع الی نوع و انباشتن و انباشتن و انباشتن و انباشتن
 قائلین و انباشتن و انباشتن و انباشتن و انباشتن و انباشتن و انباشتن و انباشتن و انباشتن و انباشتن و انباشتن
 در قول بخلاف نفوس بالآخره اند و در در ابدان و عصمت و اتصال به عالم اول و با عالم مثال و این بود در ابدان و عصمت
 این جماعت عقوبت عذاب جسم نفوس و هر چه در این است و انباشتن که از جمله مبدء و این حکمت قائلان و انباشتن و انباشتن
 تود و نفوس و در ابدان و عصمت و عدم حلاص از ان مذبحها عقیقت که قائلین و انباشتن و انباشتن و انباشتن و انباشتن
 مطمئنین و انباشتن و انباشتن و انباشتن و انباشتن و انباشتن و انباشتن و انباشتن و انباشتن و انباشتن و انباشتن
 معوی کردیم که ناظر در این جای شبهه باشد انشا الله العزیز فصل هشتم از باب بیان حقیقت سوال قبر و کبریا
 در حقیقت سوال قبر و عذاب قبر و احوال کبریا و انشقاق المسالون علی حقیقت سوال مکرر و کبریا
 القبر و عذاب الکفار و بعضی العباد و انکاری که منسوب است معزله بعضی از متاخرین ایشان انکار کرده و گفته اند که
 بری انداز این نسبت بلکه این قول فرارین عز است انما نسب الی المعزله لخواطی عمر و ایا هم و بعضی قوم من اهل المعانی
 الحق بکلی فی شرح القاصد مشک نیست که بزرگوار که قائل نیست بقای روح بعد از نفوس بدن سوال و عذاب و غیره
 تمت ببدن پس ارجاسا عاده حیوة نسوی بدن در مرتبه بقدر جای که من الوفا ان فیق فی سوال و العذاب بل و ان
 چنانکه منصف اکثر من نگین است و مشک نیست را که کاران و نوزده که انما یست بقای روح و انباشتن و انباشتن و انباشتن
 مذکورین مخصوص باشد بر روح و نیز می تواند بود که شامل روح و بدن هر و باشد با عاده و عقول روح نسوی بدن
 بقدر این زمان که ممکن شود وقوع سوال و عذاب مذکورین در این زمان و کمال الحال فی ثواب المومن فی القبر و انباشتن
 انچه جواز عاده حیوة نسوی بدن کما می است که مراد ثواب عذاب الحمد باشد کما هو ظاهر و انما اگر مراد دوام ثواب
 و عذاب باشد عادم المیت فی القبر کما هو الظاهر و انما قولی فی القبر و انما عذاب و عذاب و انما عذاب و انما عذاب
 و لذت القبر کما لیدل فی قوله ثم یوم یقوم السموات و ارضوا الی فرعون اسئل العذاب من قوله القبر و صفة من ریاض

در بیان سؤال قبر و احوال قبری

انحضرت فرموده است و علی بن ابی حمزة عن الصادق علیه السلام قال باعاده حیوة یسجدون ما داموا فی القبر یسجدون
 بود که آنرا از بدن کماله و حرمه من قبول الحیوة بالضرورة و ما فی شرح المقاصد من الاشارة الى الحیوة بالبیدیه
 ستمه یضربان بقی من الاجزاء و قدر ما یصلغ بنیده مکابره محضه پس بسیار این را در حدیث مذکورین بنویسد و قول بقی
 خواهد بود که لا یجفی و بسیار این قول باعاده حیوة و فی الجمله و فاست کعبه فین خواهد شد با قریب بقیام ساعت و الحیوة
 الالمدار ذکرنا و اما قالوا من ان الغرض من اعاده الحیوة فی القبر انما هو اعادة الامور من التواب ان القاب للمکلف انما لا یو
 اضطر فی لطف لتکلیف و اما البرزخ فهو احوال حین الشیخ من مابین الدنیا و الاخرة من قبل ان یلقوا فی الدنیا و مات بقدر دخل
 البرزخ کذا فی احوال و ثبوت احوال البرزخ و یجفی الراح است و در احادیث کثیره و ما در سند بیان احوال ارواح فی مقدمه
 فی البرزخ و اما ارواح المؤمنین من بعد و ارواح الکفار معدون در کافیه و زانیه کرده از حدیثی که گفت یترن زنتیم یا امیر
 المؤمنین ع یظهر کون ابیستاد حضرت بوادی السلام در من یزایستاد و کویا با جماعتی همزبان میگردیدند که من از
 ابیستاد باینکه آمده شستم و از شستن نیز معلوم شده و خواستم و ابیستاد و هم چنین تا چند نبوت و حضرت هم بسیار
 ایستاد بود پس من گفتم یا امیر المؤمنین ع ما فی قدما شغفت علیک من حلول القیام ساعی و یشتی و استراحت کن و درای خود
 انداخته تا حضرت بران بشنید پس گفت یا حبیب ما مومنی میگردم و موانست میبندم یعنی ای که از موانست من گفتم یا امیر
 المؤمنین یا هم لکن یک یغیر کرده کان چنین اند که ایسان همزبان میبندم و کون در خود ندیم و اکبرای تو برده و برزخ
 خواهی دید ایسان را که خلق جلفه شستند و دروای همزبان میبندم و نفقت اجسام ام ارواح نقی از ارواح و ما من مومنی
 فی بقعه من بقا الا کما یقول لروح ابی وادی السلام و اما لدفعه من جنه عدل و نیز زانیه کرده و مومنان عین یعبد الله ع
 قلت لکن انی بعد از احوال ان بموت بها فقال ما تبالی حیث علمات ما انما لا یبقی مومنی فی مثقال ارض غریبا الا حسرت الله
 الی وادی السلام قلت لروای وادی السلام قال یظهر الکون فی ما انی کان بهم خلق خلق فعود فعود و عن ابی بصیر قال
 ابو عبد الله ع ان ارواح المؤمنین یوحیو من الجنة و فی رواية اخرى فی تجرات فی الجنة یا کلون من طعامها و فی رواية
 شایها و یقولون ربنا اقم لنا الساعة و انجز لنا ما وعدتنا و الحق اخرنا باولنا و اقم عنده قال ان الارواح فی صفة الاجساد
 شجرة فی الجنة یعادون و تستألف و اذا تدملت الروح علی الارواح تقول دعوهما فانها قد اكلت من هو عظیم ثم یسألونها ما
 فلان و ما فعل فلان فان قالتم ثم کذبنا انجوه و ان قالتم قد هلك قالوا تدعوهم و هم یسألون من یطلبنا قال کنت
 عن ابی عبد الله ع نقی ما یقول ان ارواح المؤمنین یفعل یقولون یتصل فی حواصل طیور خضر فی تدارک تحت العرش
 نقی ابو عبد الله ع سبحان الله المومنین اكرم علی الله من ان یعبد روحه فی حواصل طیور یا یؤمن ان ذاک اداء محمد ع و علی ع
 فاطمة و الحسن و الحسین و الملائكة المقربون فاذا افضله الله عز وجل صیرلنا الروح فی قالب کائنات الدنیا یا کلون فی
 ما نعتهم علیهم القادس عزوه بملك الله و انی کنت فی الدنیا و انی بصیر قال قلت لابی عبد الله ع اما نأخذ عن ارواح
 المؤمنین انهم فی حواصل طیور خضر یوحی الیهم و انی فی تدارک تحت العرش فقال لا اذن ما هی فی حواصل طیور فقلت فانی
 قال فی حشر طیور الجنة اجسادهم علیهم السلام قال السلام عن ارواح المشرکین نقی ان السار یعذبون یقولون ربنا لا تقم لنا انفسا

نقد لا يشتر في المصنوع فعلق النفس بالجسد الذي هو في غاية النجاسات على حجة كلف عن دهاق الامور وما
يكشفها لفظا كما قال قوم تكفنا عند طيننا وما يكشفها تأثير عالج فيه يقربنا الى الله ويجمع ما عند وصفه ويولد
الاشارة وان بعضها اشبهنا تأثير في قدرة الله ان يحرقه من غير ان يكون له في قدرة الله ان لا يكون له
تأثيرها بالقرينة بالاعتقاد الميران ما يعزبه الزيادة من النقصان ثم ذكر العقول المذكورة الميران ثم قال والحقنا جميع صفات
المقادير بتعريف مبلتها وما من انسان الا وله اعمال منقورة فاعلة وحاضرة مفرقة في وجهه لا يورثه من غير ان يكون له في قدرة الله ان لا يكون له
صفاته بها فاذا احضرنا المنقورات وجمعنا كان حسابا فان قدر الله تعالى ان يكفينا في نظره واحدة له هذين من صفاته
ويعلم ان اثارها في واسع الحاسنين نطعا وسل امير المؤمنين كيف يتحاسبون فانهم في عظمة واحدة من غير ان يكون لهم
قوى كما يميزهم الله مع سائر انواع الحيوانات بدلتهم في عظام واما الصراط فقد قال في قوله فليستوا الصراط عاروه ولا
مناسبتهم بين ردفهم ورفد الشعر حدته ورحمة السيف فهو في الذرة كما خط الحشرة والهرط المستقيم عياره في قوله
الحقيق بين الاخلاق المضادة ولهذا امرنا الله بالدعاء في سورة الفاتحة حيث قال هذا الصراط المستقيم وقال في قوله
ان اعلني خلق عظيم مثال ذلك التجارة بين التديروا الاشرف والفتن في التجارة بين التديروا محسنين والواقع بين الله
والدعاة والعقوبين الشجرة والحمود لهذه الاخلاق طرما فراط ونقيط وهما في موهما والوسط ليس في الاخر طر
من النقيط فهو في غاية البعد من كل طرف فذلك قال النبي جزا لامور وسطها ومثال ذلك الوسط الخط المستقيم
والمتوسطين الامن الظل والامن الشمس التحقيق في ذلك ان كان الاخرة في المشاهدة بالمدرك وهم متفكون عن هذه الامور
المضادة وليس كما كان الانسان لانها بالكلية تكلف الله ما يشبه لانها لا عنها وهو الوسط فان الغاية
حارة ولا بارد والعود لا يفيض لا سواها الجبل والتدبير من صفات الاشياء المقصود السعي في التخليد والاميل بها لغير
المستقيم هو الوسط الحق بين الطرفين الذي لا ميل له الماحد المجانبين هو اذن من الشعر الذي يطول في البعد من
الطرفين يكون على وسط ولو فرضنا خلفه حديد محاط بالثنا وقعت فيهما نذ فرب بطوعا من الحرارة فلا تنهوا الى اللز
لا الوسط الذي هو غاية البعد من المحيط المحرق وتلك النقطة لا غرض بها فاذا الصراط المستقيم لا غرض له هو اذن من
ولذلك خرج من القوة البشرية الوقوف عليه فلا جرم يرد مثالنا الى التيقيد بحد كفاية الله ثم وانتم انما الارادة
كان على رين حتما مفصلا وقال ولئن استطعوا ان يجدوا من النساء ولو حصة قدر فليؤاكل الميل فتنزهها فان بعد
بين المراتين في الحجة والوقوف على درجة متوسطة لا ميل فيه الى احدهما كانه يميل تحت الامكان من الشقاق فبذلك العام
على الصراط المستقيم الذي حكى الله نعم حقيقة على النبوة ان هذا صراط مستقيم فاتبوه وعلى صراط الاخرة من غير ما
وجاء في الحديث يربو من علم الصراط كما يربو الخاف **فصل في بيان صراط المستقيم**
حقيقة جنته فالمرحون عبادت تزدادوا لست تارعبات اربار عقيب ثواب عقاب خياري الاعمال
بالدنيا وخلاف لست در اينكه جنت وراز وجودند لان باهو حوخواهتند در روز قيامت كثر مراد هبل ولست بعض
الزجر من ربه هبل في حق مذهب هبل لست بينا به ذلك فلو اهدايت واحاديث بران باعد من ريت تامل في ذلك

مایلین بهم بدین شوقم و شهواتم از حد انحطاط آنها که امری مایل بشهید و اذا اخذت الشهوات لم یعدن بمختلف
الطیات و الذنات القدره واسعة القوة البشرية على اصاطرة تعجيب لقدرة قاهرة و الرحمة الالهية القدره واسطة
السوة لا كانه الخلق القدره الذي احسنه انهم فخلت تصديق بانهم هو و الاكوار باثر انشده انهم من امور تليق
الالهی لا قدره لبها لغوهم البشري و انما تذكر في مقصد صحت عند مليك مقتدر و ما بهمين فصل كذا اخر فمضوا معا لا و انك
ستخرج مقصود بالذات وجوده من كتابا كفا نائم و يا بر ارضا تم موعودة در فاتحه كتاب بفضل الله و بتوفيقه طريق
اختتام نایم خاتمه در اشعارت كونه بدلا لذكر سلوک راه باطن بدانكه معرفت و رسول الله راه باطن
در طریق حق است بكن طریق حكمت و ان تهدیه بخدا و است كه نیت سحر كای اشراق است و در هر طریق شرع و ان غافل در راه
و تقوی است كه غایت مجاهد صوفیه در فاست بحسب حقیقت هر دو طایفه متحد باشند و در اصل هر دو مایل و اخذ
مقصود در این مقام در مقصد است مقصد اول كثر در كثر طریق حكمت می كالت بن تهدیه بخدا
بدانكه حكمت كه علم است باحوال اعیان موجودات علمی علیه نفس الامر و در قسم است نظریه و علمیه اما حكمت نظریه علم
باحوال موجودات نیست كه وجودش متعلق بقدرت و اختیار انسان نیست مانند علم وجود واجب الوجود و معانی
انوار و عناصر و نفوس متوحد و صواب طایع الی غیر ذلك اما حكمت علمیه علم باحوال الموجودات نیست كه وجودش متعلق
بقدرت و اختیار انسانی باشد مانند اعمال و افعالها از این جهت كه مودی بصلاح معاش و معاشرت و ان اگر باعتبار
مشاركت با جماعتی باشد در منزل انرا عام تدبیر منزل كوی بند و یاد در بلد انرا علم سیاست خوانند و اگر با اعتبار مشاركت
باشد بلكه باعتبار انفراد باشد من حیث ينبغي ان يحصل و لا ينبغي ان يفعل انرا علم تهدیه بخدا و بتوانند و مقصود ما
بعلم تهدیه بخدا و است در بیان انراست كه نفس با طهر را از جهت قوه عملیه و محبت و لذت اعمال الهیه در جوه و زهر
مربع شود كه منشأ قول اخلاق حمیده و نقیمه باشد و فضلا بكونه را ذایل عبارت از اینها باشد و چنانكه تضایل كمالی
مودی بصلاح معاش و لذت را ذایل مودی بفساد و در باشد بلكه استار چاره و تدبیری كه بهایات و تسهیل نفس
هم منشأ تضایل شوند و تخیل از ذایل حاصل شود و ان تدبیر بصفت تهدیه بخلاق حاصل تواند و در خلق ملوك كند
نفسا كه مقصود منزهت را ذایل باشد از نفس حیثی كه محتاج بغيری و تربیتی باشد و خلق نبرد و كونه و در طبیعت عادی
اما طبع مثل انكه اصل مزاج بدنه مقصود است كه نفس فایض شده و احوالی و كیفیه بود و مقصود باو مانند كس كه در اول
تحریک قوه عضلیه او تواند كرد و اندك چیزی او را بغضب تواند در آورد و مانند كس كه از سهیل من سبب حج و كن در حین
و بعد از نایم و از نایم سبب با نرا اخذ كند یا كویز در اید و مانند ان و اما عادی مانند كس كه اول بر زمین و فكر
كاری كند و بگرفت تگرار و ترن عادت شود و بگردد كه محتاج بر زمین و فكر باشد و اینكه گفته ام انقسام خلق باین
و طبیعتی مذهب محقق است از احوال و بعضی نیز بر اینند كه خلق نیست كه طبیعتی بر لغتیه تبدل اخلاق منتهی باشد و این
مذهب بغایت متعقبات بنابر انكه معلوم است و مشاهد هم حد و در خلق و هم تبدل خلق و الا و طبیعت و تعلیم و تادی
انری بنوری و اشراق بصفت اختیار و بنگار نيك ششندی و حال است اشرار و نيكان را از این نواشی و مجنون و جمیع آنها

در بیان تمیز بخل و انفاق

الشرع واجب بین الخیر و البکر بحسب نظر مفسرین و فی بعضی است که چون از در و در گذر بخواهد بطریق انفاق بخواهد بطریق نفیض و بر ذیل شود بلکه چنانکه تحقق طریقی در اخلاق خود او برده هر یک در حد و فضیلتی معتبر بود و از اهل انکسند با هر یک معتبر نبود و در عین این باید دان فضیلت و ذیلت کرد پس هر فضیلتی بمقام و وسط است و در ذیل که باز او باشد بمنزله اهل انفاق مانند که در او برده پس از این جهت باز ای هر فضیلتی بر ذیلیهای نامتناهی تواند بود و چه عدد و باشد اطراف انفاق و بعد از رفت فضیلت مانند حرکت بود بر خطی مستقیم و از تکلیف ذیلت مانند انحراف از ان خط و ظاهر است که میان دو نقطه خط مستقیم جزئی نمیتواند بود و خطهای نامستقیم غیر منتهای باشند که در ان مسافت در سلوک طریق فضیلت جزئی که به صورت نمیند و انحراف از ان منتهی نمیشود و باشد و از ان جهت باشد صعب که در ان مقام طریق فضیلت واقع باشد و نیز در اخلاق خواص وارد شده که انچه در بعضی اشارات توأم آمده که صراط خدا انچه از سوی باز کرد و از منتهی است و بود عبارات از انچه معنی است پیش از ان از غالی نیز نقل کرده شد لیکن مجموع در ذیلیهای نامتناهی که باز و هر فضیلتی راجع بدو نوع است یکی انکه از وسط بطریق انفاق مایل باشد و دیگر انکه از وسط بتقریب میل کند پس باز و هر فضیلتی در نوع ان ذیلت بود و چون اجناس را بر فضایل چهارچوب پس اجناس را بر ذایل هشت باشد و باز و حکمت و ان شعور و علم و در باز و ان شجاعت و ان شهو و در جبن و در باز و ان عفت و ان شرم بود و جمود و شهوت و در باز و ان عدالت و ان ظلم و در انظلام و در هر کدام اول در جانب انضباط باشد و در دیگر جانب تقریب اما سفارست تمام قوه نگری بود در انچه راجع بود یا زیاده و یا نواقص راجع بود و هوای المراد من انچه زیاده و ریل بتطیل قوه نگری بود و باز در انچه از من و ری خلقت بود و قوه نگری بود و چیزی که اقدام بر ان جمیل نمیشد و جبن حد کردن بود از چیزی که از ان مجوز نیست و شرم فرود رفتن باشد که لذات زیاده بر قدر راجع شود و سکون شهوت بود از طلب لذت هروری مباح از روی ارادت نه نقص اخلاق و ظلم تحصیل استیسا معاش بود از زیاده و ذمیته و انظلام نمکین کردن بود دیگر از فرود رفتن نمودن در ظلم و انضام اموال استیسا بدین استحقاق و هر یک از اجناس را بر بعضی فضائل مستعمل باشد بر انواع از فضائل اما انواعی که در تحت فضیلت حکمت است انچه مشهور است هفت نوع است اول کذا و کذا ان بود که از کثرت زاولت مقدمات متعسر است در ترتیب فضائل و انچه متعسر است علیک شود در غیر سرعت فهم و ان سرعت انشغال بود از مدغم و بلازم مادران نمیدانند قاطع احتیاج نشود و سیر صفا و ان استعداد نفس است برای استخراج مطلق و انظر ان نشوئی چه تمام به دولت تعلم و ان قول بود که مکشبت به انچه انرا و حاکم حاصل شود ذهن را که در انعت خواص منفرد متوجه مطلوب نظری تواند شد بهر حسن تعقل و ان کما اندازه و مقداری بود که در کار بود در بحث راست گشت از حقیقت مطلوب تا اهل داخل اعتبار حاکم نکند و شمر حفظ و ان ضبط کردن رنگها داشتن صورتهای بود که عقل یا در هم بقوت تفکر یا تخیل تخصیص انکره باشد هفت رنگ را در هم بیاورد و در صورت محض ظاهر باشد و هر وقتی که خواهد اما انواعی که در تحت فضیلت عبادت مشهور باز به نوع آمده اول که بر نفس و ان علم مبالغه نفس بود دیگر اهل هوا و ریا و عساکر احوال امور ملازم بر غیر ملازم یکسان باشد و دیگر بخت و ان واقع به دن نفس باشد بنیات خویش را در حالت خوف جزع نکند و حرکات و انمنظم از اوصاف شود و سیر

پس مرتب کنند تا وجود را از ذیل استرات نگاه داشته باشد و مردم کان بر ندک بخورند و کا و مشیت است با سرات و ان کا و است
 که مرتب مال در موضع غیر کا و کند و مقصود ذیل استرات کرد و مردم کان بر ندک بخورند و کا و مشیت است با سرات و ان کا و است
 که با هم است که اقدام نباید کرد پس چنین مشیت شود و یا کند و شیاعت مشیت شود و ذرات نور باشد و شیاعت کا
 باشد که منظور از آثار فضیلت باشد نه نفس فضیلت پس اگر آثار فضیلت غایب جوری باشد مشیت شود و بطور افراط که
 وجود نیست نه بطور تعویض که عدالت چه مشیت باشد و وجودی و وجودی نسبتا اندک باشد و شیاعت جوری بعد مثال مشیت
 و شیاعت که مشیت شوند با آنها اسراف و تهویر نه بخل جبین و اگر آثار فضیلت غایب عدوی باشد مشیت شود و بطور افراط که
 عدالت نه بطور افراط که وجود نیست مثال عفت که مشیت است بخود نه بشیر و ویشیا باشد که امور که عجز فضا باشد مشیت
 شوند بعضا لکن پس که با سرات اندک نیست و ان مثلا در حرکت جوی باشند که مساوی تلومر بطریق تقلید و ماضی و ترا کنند و
 انهای محاوره و مناظره بود و جوی براد کنند که مسه همان جنب نمایند و بر و تو علم و کمال و فضل انکری که او دهند لیکن
 در حقیقت و ثبوت نفس بر و یقینی که ثمره حکمت است و رضا برای ایشان حاصل شود و مثال ایشان در هر روز و عوم مثل بعضی
 حیوانات بود و در حاکمات افعال انسان و همچنین اعمال افعال را شود و ان جماعتی که عقیقه انفس باشند و انند که انکری
 لذات حسیه بطبع جادینوی کنند با انرا که لذت و هیولان نزل لذت حسیه است و انرا که لذات و نبوتی توقع لذات انرا
 که انفس لذات دینوی است نمایند با انرا که هم الطفاست و هم ادوم و بر در حقیقت عقیقه نباشد و در عقیقه حقیقت
 که در و موجود بود و حقیقت عفت و حقیقت عفت است که اعمال قوت نبوت بقدر ضرورت و کفایت حاجت بها شخص
 نوعی کند و باعث برای انرا این فضیلت هرین معنی باشد و غیر دیگر و همچنین عمل امتیاضا و شود و انکس که حقیقت معنی ان
 ایشان منفی باشد چه حقیقت بخار است انست که باعث بر بدنها و جمیل بودن بدل باشد و نفس غیر دیگر از انرا امتیاضا
 اکثر خریفان شهوات حسیه و با طامع اراج متعاضد عقده یا متعاضد لذات و همیه و از ذیل معرفت بقدر ماضی
 مداخلی چنانکه اکثر مراث یافتن کان و باقی مایا لکان در جوه مکاسب و قدر مایا و باقی است بر است مایا انکری قوت
 در تدبیر و عاشر و نافع در اظهار حکمت و انکس انرا از جوه مستوفه معسجه مکاسب جمیل است و ماضی است و ماضی است
 بر احوار بغایت دشوار و حکما گفته اند که احوال ماضی و معبود و مخیر و ماضی که مکاسب از ذیل شهواتی و نبوتی و انکس که انرا
 بر و انرا که باعث بلند خردی در انرا چون نرو کند انرا ان لبوی شیب بدین مسبل احوار که انرا مال ماضی خط انرا
 واعیا اغلب یکس احوال ماضی و احوال ماضی و انرا که انرا نفع است و انرا که انرا ماضی است و انرا که انرا ماضی است
 فضیلت شجاعت در ایشان موجود نبود و اما انکس انرا که بر ماضی است و انرا که انرا ماضی است و انرا که انرا ماضی است
 مایا مالکی یا غرض دیگر از انرا و انرا که انرا ماضی است و انرا که انرا ماضی است و انرا که انرا ماضی است
 هر معروض خطر نماید در طلب مایا یا با هی یا غرض دیگر از انرا و انرا که انرا ماضی است و انرا که انرا ماضی است
 طبیعت فضیلت و شیاعت حقیقت انکس باشد که خدش از انرا و انرا که انرا ماضی است و انرا که انرا ماضی است
 و بدین سبب گشته شدن جمیل از انرا و انرا که انرا ماضی است و انرا که انرا ماضی است و انرا که انرا ماضی است

رسول و حضرت که مخصوص اند بان و غیر ایشان از انرا متنب درجات ضعیف نیست و این اختصاص با حقایق حیات نبوت و علم
نعم و ایشان است باینکه بر کوی ایشان بانکه در جلیات لیل بیدار خورند در آن مجلس بجلتک مستند بلکه آنرا
از خود کند و اندر دیر نکند و اندر در فضل از فضل و انساب گفته العرفان مبتدا من تغریق و نقصن تزلزل و رض من
مجموع صفات الحق للذات المریده بالصدق منتهی الی الواحد ثم توفی و خواصه بصر شرح اینکلام گفته در جمیع التمجید
العارفین به هذا الفصل بالخصص تحصیل المعرفة التي هي كمال للنفس المطلقة النافضة المستعذلة بالقوة ويكون ششیر
تخلیه و تخلیه که آن مدار و الرضی بكون ششیر من تقیة و تقویة و الاول سجد و الثاني ایجاب و هو مستوی بالاول و لكل
منها درجات اما درجات التخلیه تغریق بین ذات العارف و بین جمیع ما یفعل عن الحق باعیا فان العزیز و هو تفصیل
بین ششیر لا یخرج لاحد ما علی الاخر ثم نقص لثا تلك الشواغل کالمیل و الالفاظ الیها عن ذات تکلیف الیها بالحق و عاقل
الحق و الاتصال فان النقص هو تحریف شیء لیس فیصل ثلثا مستحقرة بالقیل الشکک الباع عن الشوب ثم ترک لطلک الکمال
لاجل ذاته فان الذلک تخلیه و اقطاع عن الشیء ثم رض لذاته بالکلیة فان الرض ترک مع افعال و عدم مبالاة و لما دجا
التخلیه بقیامها علی الاجمال ان العارف اذا اقطع عن نفسه اتصال الحق رای کل قدرة مستغرقة فی قدرته المعلقة بجمع
المقدورات و کل علم مستغرق فی علمه الذي لا یعز به شیء من الموجودات و کل ارادة مستغرقة فی ارادته التي یمنع ان
یمنع عنها شیء من الممكنات بل رای کل وجود و کل کمال وجود و صار عنفا فیما من لدن ثم صارت الحق بصره الذي یبر
ببصره بعد الذي یمسح و قدرته التي یمایفعل علمه الذي یمعلم و وجوده الذي یموجود فصار العارف محقق
بأخلاق الله بالحققة بهذا معنی امان العرفان فی جمیع صفات الحق للذات المریده بالصدق ثم انه یعیان کون هذه
و ما یجری عراها مع کونها منکثرة بالقیل لای مبادها الواحد فان علمه الذي هو بعینه قدرته الذاتية و هو عیانا
ارادته ترک سایرها و ازاد وجود ذاتها العزیزه فله صفات مغایرة للذات و لكان موضوعا للصفای الکلانی و احد
قال الله تعالی ان الله الواحد فهو هو لا شیء غیره و هذا معنی قول الخ منتهی الی الواحد هناك لا یبقی ناصف الا موضوع
و لا عارف و لا معرف و هو مقام التوفیق و یوشد ما ندک ان کلام تقریر و بکرمت برود و وجود اکثره العین عرف
و ثمره العقل و البیت و در این تقریرات است تحدیث قدس مشهور که لایز الی یقر بالی العبد بالنوازل و قد
سمعه الذي یمعلم بصره الذي یمعلم بیده التي یمایفعل و معلوم شود که این مطلب علی مدع بجزا مواضع
غایت از مجموع آنچه ذکر کردیم ظاهر شود که مرتبه معرفت بالانوار مرتبه حکمت است و مطلب عرفان مرتبه از مطالب حکمت
مطلب حکمت قطع تعلق نفس باطنه با جسمانیات و پیوستن بلأعلى و عالم عبرات و مطلب عرفان قطع نظر از جمیع
و تحصیل مقام فنا پیوستن بعام بقا و مطلب عرفان هر دو یا لایزال و طلبها و عاقله مطلبها را عاقله
ان جسمانیات نیست بلکه کدشتن از ذلک جسمانیات و پیوستن بواقع لذات جتیه آخریه و باقیتر و شیء در مقامات
در بیان مرتبه انوار و عابد و عارف گفته المعرف عن متاع الدنیا و طلبها فیض باسم الزاهد الما اطل علی نقلها
من اقیانوس الصیاد و نحوهم فیض باسم العابد و المذعن بکفره لا قدر بل یجرت مستند الشریع نور الحق فی تخلصها

الکلیة مستغرقة بالحق

العارف و قد بر کتب بعض هیده مع بعض در بیان موقوف میان اغراض زاهد و عابد و میان غرض عارف و کفایت او و بعد
عند العارف معاملة ما كانه بشري بمتاع الدنيا ممتاع الاخرة وعند العارف نزهة عما يشغل سره عن الحق و ترك كل مكشوف
الحق العباداة عند غير العارف معاملة ما كانه بعلی الدنيا لاجرة یاخذها في الاخرى هو الاجر والنواب عند العارف
ریاضتها طهر قوی فليس له شوق في الخلد ليجر بها بالنعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فليس له السر بالباطل
يقول الحق لا تاتوا عن فخلص الشرائق الساطع و نصير ذلك مفسدة كما ان السراطلع الى نور الحق بعينه ارحم من
الهم بل مع شسيع منها لا يكون بكيته مخفوطا من ذلك لغيره چون در موقوف اول ان را كه كويقولر قد يترك بعض منها
مع هذه كه من زاهد و عابد عارف يورث ان لا يمست كرجه عارف البتة هم زاهد است هم عابد ظاهر است وجود
و عبادت در عارف منزه و موقوف و در بیان كه معايرت كهد و عبادت غير عارف و ابا زاهد و عبادت عارف چه عبادت
عارف و حقیقت اشرا فليس استعواضه من متاع قادفيا را بمتاع باقى اخوت و عبادت عارف معاملة ليس ما انشد
كه عمل كند بتوابع اخوت بخلاف من زاهد عارف كه انزه هو است از هر چه حق نعمت تا مشاغل باطن و از جناب حق نعمت نشو
تكرتيس يعنى استعاضة ليست غير حق نعمت را كرجب حق نعمت و عبادت عارف رياضتها است و عبادت عارف بهما يركب
خود را قادر و قد توجه باطل بجناب حق نعمه طبعه متعافا او باشد و من اجبت او انما يند باطل او را بشو او خود را است
لسانك قد تم قال في فصل اخر فاذا عار الينا صا سرة مراه محلوقة محاذيا بها شاطر الحق و درت عليه اللذات
العلی فخرج بنفسه لها من انرا الحق و كان له نظر الى الحق و نظر الى نفسه كان بعد مرفد و اعرف چون رياضتها است و جهل حال
رسد باطن عارف چون عارف مؤجل يافته كه در مقابل وجه متعال حق بشو شده باطلين تمثيل و در دير است باطن
عارف انرا حق نعمه و افاض شوي و در اول ذات حقيقه حق به باشد كمال عارف و انظر الى شوي و قطري شوي
خود و انرا من حيث هنوز مرفد و باشد قال في فصل اخر ثم لم يعب عن نفسه و لم يخط جناب القد من قطران لاصطفاة من
حيث هي كخطرها الامن حيث هي رينتها و هذا الحق الوصول بعينه چون عارف معايرت و مذكه كاه نشو شوي باطلين
ليس بايد كه همت بكار در اصل انظر بخود و تكار و انرا خود غايب شود از عريف نعمه باطلين و مطلق كه در دره انظار و انرا
مخصوص من جناب قدس باشد و ليس كوكا هي ملا حظ خود كند نرا انرا انجبت كه دار خود را متعافين
رقيق غير ينفون يند و چون عارف با مقام رسد و انرا حق وصول رسد و باشد
ببغض الله و جميع طالع الحق الى الله تعالى و جميع اهل البيت عليهم
السلام و هذا اخر ما اوردناه الحمد لله الفضل المتعاف
والصلوة والسلام على رسول الله
الفضل الكرام

قد فرغت من تسيوند هذا الكتاب المستطاب الذي هو عبارة لذوي الكمال
يهدى ناطرة الى انرا شوي و الصواب و يكون شمشاد على قواعد ينجلي بها المعاني

الدينية والمسالكة الغريبة وضيوا بطريقها كغيرها من الخصال التي تفتش
 والرياضات العلمية التي يكون هزمها حسبا لا مراءيا لجامعها كما
 رغبتم في زيادة الأمان والأفراح أقامنا محمد شيرازي أدام الله فاضله
 بملك الكتاب بسعي اهتمام تام ونصيح ومقابلة وترتبات أهل العناية والأول
 أكثرهم زلا وخطا الحجاج إلى الله العفو والمغفرة إلى ربنا الوفي الشيخ محمد
 البشير لله ملك الأمن الفزع الأكبر والعرف قد بذلنا الجهد في هذا
 في مقابلة ونصيحته من التمس من الناظر من البيرة عند الإطلاع على غيرنا وعفلة
 العفو والأخضر فان الأساطيق السهوا لسنيا وتفوق الفراع من كتابته
 أيمن الأرمين والساتع واسعد الأوقات يوم الخميس عيد البيرة والساتع في
 العشر الثالث من شهر جمادى الأولى من شهر سنه ثمان مائة بعد ألف من الهجرة

النبوية علوها جرحها ألف الف تحية
 وسلاما لهذا

آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار
لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
صورت میں ایک آنہ یومیہ دبرانہ لیا جائے گا۔

کچھ پتہ
 جاموہرہ کی ممانہ
 ۱۔ اگر کسی نے اس کتاب کو پڑھا تو اس کا دل
 ہمارے شہیدانہ جذبہ کی طرف مائل ہو جائے گا
 ۲۔ ہمارے شہیدانہ جذبہ کی طرف مائل ہو جائے گا
 ۳۔ اگر کسی نے اس کتاب کو پڑھا تو اس کا دل
 ہمارے شہیدانہ جذبہ کی طرف مائل ہو جائے گا
 ۴۔ ہمارے شہیدانہ جذبہ کی طرف مائل ہو جائے گا
 ۵۔ اگر کسی نے اس کتاب کو پڑھا تو اس کا دل
 ہمارے شہیدانہ جذبہ کی طرف مائل ہو جائے گا
 ۶۔ ہمارے شہیدانہ جذبہ کی طرف مائل ہو جائے گا
 ۷۔ اگر کسی نے اس کتاب کو پڑھا تو اس کا دل
 ہمارے شہیدانہ جذبہ کی طرف مائل ہو جائے گا
 ۸۔ ہمارے شہیدانہ جذبہ کی طرف مائل ہو جائے گا
 ۹۔ اگر کسی نے اس کتاب کو پڑھا تو اس کا دل
 ہمارے شہیدانہ جذبہ کی طرف مائل ہو جائے گا
 ۱۰۔ ہمارے شہیدانہ جذبہ کی طرف مائل ہو جائے گا

